GIUSEPPE ZAMBONI

- REALISMO
- METAFISICA
- PERSONALITÀ

RILIEVI - NOTE - DISCUSSIONI

- *Il progressivo imporsi della gnoseologia.*
- *Il Congresso Tomistico internazionale 1936.*
- *Il « Realismo » di Mons. F. Olgiati.*
- *Lettera aperta a Mons. Olindo Corsini.*
- *La gnoseologia pura* in nuce.

VERONA — «LA TIPOGRAFICA VERONESE» — NOVEMBRE 1937-XVI

DELLO STESSO AUTORE

— RICERCHE PREPARATORIE E DISCUSSIONI: articoli di gnoseologia sulla Riv. di Fil. Neo-scolastica.

— ESPOSIZIONE DELLA GNOSEOLOGIA:
  — *Prime linee di gnoseologia pura*. Milano, « Vita e Pensiero », 1925; pag. 40.
  — *Introduzione al Corso di gnoseologia pura*. Milano, « Vita e Pensiero », 1924; pag. 133.
  — *Sistema di gnoseologia e di morale*. Roma, Ed. Studium, 1930; pag. 193.
  — *Il Realismo critico integrale della gnoseologia pura*. Comunicazione al Congresso di Salsomaggiore, pag. 12.
  (Per gli studenti:)
  — *Breve saggio sull'origine delle idee*. Verona, 1924; pag. 86.
  — *Verso la filosofia: Vol. I. Introduzione ai problemi della conoscenza*. Milano, Mondadori, 1936; p. 208.
  — *Prospetto sinottico della conoscenza umana*. Verona, « La Tipografica », 1936; pag. 27 con tavola.

— RAPPORTI DELLA GNOSEOLOGIA PURA CON ALTRI INDIRIZZI:
  — *(Il Tomismo della gnoseologia pura) - La gnoseologia dell'atto come fondamento della filosofia dell'essere*. Milano, « Vita e Pensiero », 1923; pag. 158.
  — *La gnoseologia di S. Tommaso d'Aquino*. Verona, 1935.
  — *(Kant) - Studii esegetici, critici, comparativi sulla Critica della R. Pura*. Verona, 1932; pag. 326.
  — *(Rosmini) - A distanza di un secolo*. Atti dell'Accademia di Agr. Scienze e Lettere di Verona, 1928.
  — *L'origine dell'idea di essere*. Estratto da « Segni dei Tempi », 1937; pag. 30.
  — *(Il Positivismo) - Il valore scientifico del positivismo di R. Ardigò e della sua « conversione »*. Verona, 1921; pag. 73.
  (Discussioni con l'indirizzo dell'Univ. Cattolica di Milano):
  — *Metafisica e Gnoseologia: Risposta a Mons. Olgiati*. Verona, 1935; pag. 136.
  — *L'attuale conflitto di indirizzi fra Neoscolastici italiani*. Atti dell'Accad. di Verona, 1935; pag. 19.
  — *Il realismo critico della gnoseologia pura. Risposta al « Caso Zamboni »*. Verona, 1936; pag. 183.
  — *Realismo, Metafisica, Personalità. Rilievi, note e discussioni*. Verona, 1937; pag. 193.

— ALTRIPROBLEMI:
  — *Verso la filosofia*. Vol. II: *Introduzione ai problemi dell'estetica*; pag. 160 - Vol. III: *Introduzione ai problemi della morale*. Mondadori, 1936; pag. 148.
  — *La psicologia del volere e il fondamneto della morale. Kant, San Tommaso, A. Rosmini*. Milano, 1925; pag. 135.
  — *Invito a tornare all'etica di A. Rosmini*. Estratto da « Segni dei Tempi », 1937; pag. 31.

— IN PREPARAZIONE:
  — *Dalla gnoseologia alla metafisica*.

N.B. - Cfr. a pag. 145 N. 1, il contributo portato da Siro Contri.

PREFAZIONE

Il presente volume, dopo un cenno al lento ma ineluttabile imporsi della gnoseologia, contiene :

1) *una relazione sul Congresso tomistico internazionale; vi si mette in rilievo che nel campo ecclesiastico e scolastico l'indirizzo* critico *prevale sull'indirizzo speculativo aprioristico, alleato con lo storicismo; e a sua volta, la critica tende a risolversi nella* gnoseologia;

2) *una relazione sulle discussioni tra S. E. Orestano e M. Olgiati pubblicate a parte in un volumetto intitolato* Realismo. *Vi si dimostra che il procedimento di M. Olgiati per fondare il realismo metafisico si riduce ad un equivoco, che confonde sotto lo stesso vocabolo, due concetti diversi: l'esistenza e l'actus essendi;*

3) *una lettera aperta a Mons. Olindo Corsini, in risposta al suo* « Panorama filosofico 1936 » *pubblicato sul* « Ragguaglio 1937 ». *M. Corsini vorrebbe chiudere il dibattito tra i due indirizzi Olgiati e Zamboni, troppo accostandosi al primo, ed entrando così in lizza non come giudice, ma come parte in causa.*

Attraverso a queste tre occasioni il presente volume registra i progressi della gnoseologia, le cui tesi principali sono già state accolte qua e là dai suoi avversarii, e il cui indirizzo e programma si è affermato nel Congresso Tomistico e si impone sempre più.

La forma polemica è giustificata dal fatto della persistenza di alcune opposizioni, ma lo scopo principale è quello di ristudiare e consolidare i punti dottrinali seguenti:

La gnoseologia pura, il suo ufficio e il suo posto

1) *Il pensiero umano si svolge in due fasi principali: la* spontanea *e la* riflessiva, *partendo da un nucleo fondamentale di dati e di funzioni elaboratrici elementari.*

Nella fase spontanea il pensiero procede alla scoperta e alla conoscenza sempre più vasta ed esatta del mondo esterno e della propria persona (esperienza volgare); *alla formazione del mondo mentale dei concetti, giudizi, ragionamenti espressi e resi autonomi e maneggevoli dal linguaggio* (pensiero logico verbale); *procede alla costruzione delle* scienze, *e della filosofia, specialmente della* metafisica *che riguarda*

l'anima spirituale, la vita morale e Dio. Questa fase è accompagnata dalla sicurezza, che viene dal sentire, *(senza accorgersene) l'efficacia l'oggettività e la legittimità dei procedimenti del pensiero.*

La fase riflessiva è un ritorno sui procedimenti che si sono svolti spontaneamente, per controllarli, dato che in essi si è spesso introdotto l'errore e per conseguenza si è qua e là insinuato il dubbio.

In questa fase riflessiva si procede ancora per due tappe principali: la prima si è svolta nell'antichità e riguarda i procedimenti del pensiero speculativo logico-verbale; cioè la logica formale *che ritorna sui procedimenti logici e sui metodi delle scienze discorsive; e la* metafisica generale o ontologia *che rintraccia il fondo del mondo concettuale e lo trova nel concetto di ente e nei primi principii evidenti e necessarii che sono i* semina scientiarum.

A questa prima tappa della riflessione limitata al mondo concettuale, tiene dietro, nel pensiero moderno, un ritorno riflessivo (già abbozzato qua e là nel medio evo) più profondo, che tende a scoprire i fondamenti ultimi del pensiero concettuale, cioè le radici da cui sorgono i concetti e i giudizi, specialmente i concetti primi della metafisica (ente) e delle scienze e i loro primi principii; tende a rendersi conto della loro evidenza e necessità; parallelamente, si cerca il processo che costituisce la nostra conoscenza del mondo esterno (cose e persone altrui) e la nostra conoscenza della propria persona; fino a scoprire quel gruppo originario di dati e di funzioni elementari che sono la base e il punto di partenza di tutto il nostro conoscere; e così si cerca di illuminare tutto il processo conoscitivo, dall'immediato al derivato più lontano e si compie il ritorno completo del pensiero su sè stesso.

Ma questa seconda tappa moderna della fase riflessiva del pensiero umano, a sua volta ha due momenti: il momento tumultuoso e sconcertante del dubbio, con le discussioni che lo riguardano, intorno allo scetticismo, all'idealismo, al fenomenismo, al valore della ragione umana, al criterio di verità (criteriologia, logica major). Qui la critica *è in primo piano. Questo primo momento è, si può dire, a cavallo tra il mondo del pensiero concettuale, in cui nasce, e il mondo dell'esperienza immediata elementare, a cui si richiama nelle discussioni e nelle controversie.*

Ma il secondo momento, è più sereno; è quello della gnoseologia, in cui, dato lo sviluppo spontaneo del pensiero, si analizzano tutte le conoscenze, senza pensare a metterle in dubbio; senza negare il va-

lore della sicurezza spontanea da cui sono accompagnate; si cerca di scoprire e fare l'inventario esatto e completo dei dati primi e delle funzioni elementari dalle cui combinazioni ed elaborazioni sorge tutto l'enorme sviluppo delle conoscenze derivate.

Allora la certezza spontanea si trasforma automaticamente nella certezza riflessa, che risulta criticamente controllata.

Allora, diviene possibile una esposizione sistematica di tutta la conoscenza umana, criticamente controllata: alla base la descrizione gnoseologica dei dati primissimi elementari e delle funzioni elementari elaboratrici; di qui si procede alla ricostruzione della conoscenza della nostra persona e del mondo esterno; alla ricostruzione del mondo logico verbale, dei primi concetti e dei primi principii delle scienze e della metafisica e della logica formale.

Nell'ordine cronologico dunque, la metafisica spontanea precede la ricerca gnoseologica; ma nell'ordine della conoscenza riflessa filosofica, alla base di tutto sta la gnoseologia, *come alla base di tutto lo sviluppo della conoscenza stanno quei dati elementari e quelle funzioni che la gnoseologia ricerca e descrive.*

Tale è quel ritorno totale dell'intelligenza su sè stessa che S. Tommaso dice reditio completa *e dalla quale si aspetta la certezza riflessa di conoscere la verità; onde la mente* cognoscit se cognoscere veritatem in quantum supra se ipsam reflectitur. *Così il programma Tomistico è realizzato completamente nella* gnoseologia pura *(cioè senza presupposti dottrinali) come si è chiarita e sistemata nella corrente neoscolastica gnoseologica italiana, a cui invano ha tentato di opporsi l'indirizzo speculativo-storicista prevalso nella scuola di Mons. Olgiati.*

Il nuovo assetto della metafisica

2) *Quanto all'ontologia o metafisica generale, la gnoseologia ha raggiunto questi risultati:*

— *la distinzione del concetto di* esistenza *dal concetto di* essere *o atto di essere o actus essendi, che in latino hanno un vocabolo solo,* esse; *il primo indica il* fatto di esserci, *e risponde alla domanda* an sit *(= se esista, se ci sia realmente), e riguarda la verità di una proposizione; (quando c'è in realtà quello che la proposizione afferma, c'è l'adaequatio rei et intellectus, cioè la verità); l'altro (actus essendi) esprime un elemento costitutivo dell'ente individuale reale, quello che realizza l'essenza specifica; energia in atto, per cui l'ente esiste in realtà.*

La metafisica si distingue dunque nelle seguenti tappe :

a) *metafisica della* realtà in generale, *o dell'esistenza e della quiddità in generale (sbocca nei principii primi della ragione)*;

b) *metafisica della quiddità, cioè dei* rapporti essenziali, *necessarii e universali, che sono al fondo dei principii delle scienze; e dei rapporti dell'essenza con l'esistenza;*

c) *metafisica dell'*atto di essere, *in rapporto con l'essenza; che è la parte più interessante della metafisica, quella che tratta dei concetti* propri *di sostanza, di accidente, di azione e passività, di ente contingente e necessario, di causa e di effetto, di persona e di Dio.*

Nasce così dalla gnoseologia una più chiara e distinta esposizione dell'ontologia.

L'esperienza soprasensitiva (ontologica o metafisica)

3) *Riguardo alle* esperienze fondamentali *dei dati primi e delle elaborazioni elementari, in queste note si insiste sull'esperienza elementare* integrale.

*A differenza dei dogmatici popolari, che partono dall'esperienza del mondo esterno materiale, (che invece è un derivato molto complesso) e a differenza degli empiristi sensisti sia scolastici che Humiani, che non ammettono altra esperienza immediata che quella dei sensi esterni, la gnoseologia afferma per costatazione l'esperienza immediata ontologica (o metafisica) dell'*io come sostanza, *dal punto di vista dell'energia fondamentale o* actus essendi; *e l'esperienza immediata in concreto degli atti spirituali di intendere e di volere; cioè l'esperienza immediata di noi stessi come* persone *in atto di vita.*

Questa è la base sperimentale per il concetto di ente *in senso primo e proprio, quell'ente che è composto di essenza e di atto di essere.*

La tendenza attuale a valorizzare il concetto di persona *dal punto di vista dell'azione come centro e base della filosofia, è un riaccostamento alla gnoseologia pura, e la prova storica della sua importanza attuale.*

La nozione dell'intelligenza

4) *Riguardo alle funzioni dell'intelligenza, la gnoseologia sostiene che essa non lavora sulle cose esterne materiali, ma sui dati delle sensazioni, dell'immaginazione, e dell'autocoscienza e sulle loro combinazioni; e ne ricava i concetti e i principii con* l'astrazione che distingue e osserva l'essenza o quiddità, a parte dalla individualità ed esistenza, *e percepisce i rapporti tra gli elementi delle essenze; così*

*ha origine tutto il mondo mentale dei concetti, dei giudizi e dei principii. L'intelligenza ha inoltre la funzione percettiva riflessiva, dei suoi procedimenti, degli atti dell'intelletto e della volontà, e, in essi, dell'*io *come sostanza dal punto di vista dell'atto di essere. E così nei processi della conoscenza resta nettamente distinta la parte soggettiva delle funzioni dalla parte oggettiva, garanzia fondamentale della verità.*

La funzione radicale dell'intelligenza è dunque l'illuminazione dei dati concreti (per cui si rivelano i due aspetti: individualità ed essenza), l'autocoscienza dei procedimenti conoscitivi e volitivi e l'autocoscienza dell'io (che « sè in sè rigira »); sono manifestazioni della luce spirituale, connaturale con la mente umana, conseguenza e prova della sua immaterialità; luce costitutiva, non « aggiunta ».

Di qui l'interpretazione esatta del detto: « Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu »: sensus = *esperienza immediata concreta; e la soluzione delle secolari antitesi: ragione ed esperienza, intelletto e senso, universalità e individualità, necessità e fatto, immanenza e trascendenza.*

Le insufficienze dei sensi esterni

5) *I sensi esterni da cui certi scolastici vogliono ricavar tutto, per fas et per nefas, non ci danno la conoscenza* immediata *delle cose materiali esterne in nessun modo; neppure ci danno immediatamente l'aspetto esteriore delle cose; tanto meno ci fanno conoscere* immediatamente *le cose esterne come sostanze, come cause, come persone.*

Mediatamente, per mezzo della elaborazione e delle aggiunte dell'intelligenza, ce le fanno conoscere; e il processo spontaneo è, dall'intelligenza, scoperto e controllato e riconosciuto valido. La dottrina del sensibile per accidens, *travisata da quegli scolastici del « buon senso », va ricondotta alla precisione aristotelico-tomistica.*

Estensione del metodo gnoseologico

6) *Gli studii sulla conoscenza hanno dunque condotto alla totale chiarificazione dei processi da cui derivano la conoscenza di noi come persone, del mondo materiale, degli altri, di Dio, e la conoscenza per concetti e giudizi. Ma vi sono altre forme dello spirito che attendono una simile chiarificazione: l'estetica (l'arte e il bello), la morale (l'utile e l'onesto), il diritto e la storia.*

In fondo a queste forme dello spirito ci devono essere dei dati primi e delle funzioni elaboratrici elementari, per cui il metodo gno-

seologico applicato convenientemente può far sperare analoghi risultati. Qualche cosa si è fatto, moltissimo resta da fare: campo aperto alle ricerche della nuova generazione.

L'estetica della gnoseologia

7) *Io invito il lettore a raccogliersi un momento, per gustare esteticamente la visione dello sviluppo dello spirito umano. Ogni uomo, (e quindi tutta l'umanità), comincia la sua vita conoscitiva con quel nucleo, ristretto ma potente, di dati dei sensi, di funzioni elementari, di autocoscienza, che la gnoseologia analitica ha scoperto e descritto, ma di cui l'uomo non filosofo non si rende conto. Da quel nucleo, quale meravigliosa fioritura di arti, di scienze, di filosofia, di civiltà nella fase spontanea del pensiero!*

Ma la mente umana è riflessiva; perchè, dotata della luce dell'autocoscinza, può far oggetto di scoperta e di descrizione i suoi stessi procedimenti, la sua natura e il suo soggetto, e in base all'esperienza immediata ne può giudicare il valore.

Ed ecco un secondo lavorìo di secoli, per illuminare riflessivamente il retroscena della conoscenza umana, che è congegno spirituale, più mirabile di quei congegni (spirituali e materiali) che essa produce.

Così l'umanità, pur continuando nella conquista scientifica e pratica dell'universo, prende possesso intimo di sè stessa e dei suoi tesori spirituali.

Si domanderà: a che scopo questo esasperante lavoro di ritorno su di sè?

La ragione prossima si trova nella insaziabile sete per cui l'intelletto tende verso la luce piena.

La risposta ultima è nell'invito del Profeta ebreo: Benedicite omnia opera Domini Domino! Laudate et superexaltate Eum in saecula!

AVVERTENZA AL LETTORE

Il lettore che desiderasse di rendersi conto del pensiero gnoseologico, all'infuori delle discussioni legga: 1) Il lento ma ineluttabile affermarsi della gnoseologia, p. 13 — 2) Le conclusioni positive del Congresso, fino alla fine, pag. 59-78 — 3) Le tre posizioni del realismo italiano, p. 82 — 4) La conclusione, p. 110 — 5) L'appendice, p. 112-138 — 6) Nella Lettera aperta a M. Corsini: La giustificazione della persuasione dell'immediatezza della visione, p. 150 - rinuncie necessarie, p. 153 - e dalla pag. 168 alla fine del volume.

IL LENTO MA INELUTTABILE AFFERMARSI DELLA GNOSEOLOGIA E LE SUE.... VENDETTE

Il lento ma ineluttabile affermarsi della gnoseologia e le sue... vendette.

1) *Il pensiero filosofico in generale e il pensiero scolastico, ad una delle sue « svolte ».*

Credo che la filosofia sia arrivata a un momento decisivo del suo sviluppo.

Come con Kant si è chiusa la prima fase dell'opposizione *razionalismo-empirismo,* così l'opposizione *positivismo-idealismo assoluto* ha avuto testè la sua piena chiarificazione: le due dottrine opposte, hanno rivelato sia le loro deficienze, sia le loro esigenze, e fatto sentire il bisogno di una conciliazione. Del resto era accaduto qualche cosa di analogo all'epoca di Aristotele (empirismo dei sofisti-idealismo platonico), e all'epoca di S. Tommaso (realismo-nominalismo); ossia nei nodi, per così dire, del pensiero filosofico.

In seno alla scolastica le opposizioni non sono meno accentuate; la tendenza alla speculazione *astratta* (che ha per inizio il concetto di ente astrattissimo e universalissimo e indeterminatissimo, e cerca partendo da esso di raggiungere la concreta realtà per mezzo di una deduzione che lavora sui concetti) nei suoi replicati tentativi fa sentire il bisogno della *concretezza,* cioè di un ritorno a quel principio della scolastica, che: tutto si ricava dall'esperienza, per mezzo dell'elaborazione intellettuale; ma ha fatto sentire pure il bisogno di una rielaborazione e di un ripensamento vivo di tutta la metafisica (Garrigou-Lagrange).

L'esigenza *critica* è penetrata nelle menti, ed è riuscita a far introdurre nei manuali, per così dire ufficiali, la *logica critica,* o *logica major,* o *criteriologia* (Mercier); ma tale introduzione non apparisce ancora come uno sviluppo organico del pensiero scolastico; sembra piuttosto una concessione allo spirito dei tempi; la criteriologia si tro-

va a disagio, tra le altre parti dei corsi ufficiali che la guardano con diffidenza. E in parte è giusto, perchè la criteriologia non *approfondisce* fino in fondo, e collocata dopo la logica formale, pare un'intrusa.

La *storia,* che nell'idealismo assoluto ha trovato la sua totale esaltazione, per l'identificazione di storia e di filosofia, ha pure fatto sentire la sua voce nella scolastica, e ultimamente ha manifestato la pretesa che le questioni venissero discusse con una dialettica dei sistemi (Olgiati); e si è alleata con l'indirizzo speculativo contro l'indirizzo analitico-sintetico sperimentale.

San Tommaso resta pur sempre oggetto di venerazione, di studio, di interesse attuale; ma gli studiosi si differenziano nell'uso delle sue opere: si è formata una *tradizione tomistica,* con alcune tesi caratteristiche; (la troveremo rappresentata da Mons. Olindo Corsini e da p. Amedeo Rossi); ma vi è una corrente che vuole penetrare il pensiero del Dottore medievale, cercandone l'espressione in dottrine che sono sfuggite o che sono state trascurate o non abbastanza valutate dall'esegesi della tradizione.

Nell'ultimo congresso tomistico queste correnti sono apparse nella forma più netta.

2) *Le questioni più discusse fra scolastici: fervore di ricerche e di controversie.*

I contrasti fra scolastici si sono polarizzati intorno ad alcune questioni.

1) Il punto di partenza per la metafisica è il concetto di ente universalissimo, e la metafisica ne procede senza bisogno di alcun altro ricorso alla esperienza? (Olgiati-Casotti) — oppure il concetto centrale della metafisica è il concetto di sostanza prima, di ente individuale esistente, hic homo, Socrates, Callias? e, più profondamente, il concetto di *atto di essere* costitutivo fondamentale dell'individuo reale? (tendenza alla concretezza) — subordinatamente, il concetto di actus essendi è identico al concetto di esistere in universale? — e come si dovranno definire i concetti di sostanza, di accidente, di essere contingente e necessario? In base all' « esistere » o in base all' « atto di essere »? In queste opposizioni è implicato tutto l'assetto della metafisica generale.

2) Sia per rendere conto dell'origine del concetto di sostanza, e per comprenderne bene il significato, sia per garantirne l'applicabilità al reale, sia per rimanere nella corrente scolastica che professa

l'origine sperimentale di tutti i concetti fondamentali, bisogna trovare da quale esperienza i concetti di *sostanza* e di *actus essendi* derivano. Ora, le nostre funzioni conoscitive sono due: la sensibilità e l'intelligenza; si domanda: i sensi colgono la sostanza delle cose esterne? l'intelligenza percepisce le sostanze fuori del soggetto? l'intelligenza percepisce il soggetto come sostanza? gli atti dell'intendere e del volere sono percepiti dal soggetto che li fa? — C'è chi attribuisce al senso di percepire la sostanza delle cose materiali, in qualche modo; chi l'attribuisce all'intelligenza; chi tiene conto dell'autopercezione; chi non la prende in considerazione. In queste diverse opinioni si tratta della questione gnoseologica sulle funzioni conoscitive, sui loro oggetti e sui loro risultati.

3) Con queste questioni è collegata l'altra del modo e del valore della conoscenza delle cose esterne materiali, e delle persone fuori di noi ossia della realtà del mondo esterno al soggetto, sia dal punto di vista delle qualità primarie e secondarie, sia dal punto di vista delle idee ontologiche, cioè dei concetti o predicati di sostanza, causa, persona ecc.

4) Finalmente, si presenta il problema dell'astrazione, cioè della funzione che dall'esperienza ricava i concetti universali e i concetti ontologici. E a questo proposito, si domanda su che dati lavora la funzione astrattiva, se *sulle cose* direttamente percepite; o sulla *conoscenza sensitiva* delle cose; o *sui fantasmi* che risultano nell'organo del senso; e se vi sieno due processi distinti, per le qualità sensibili delle cose, e per le idee ontologiche e per i fatti psichici altrui e per i fatti psichici proprii. E questo è il problema della *elaborazione formale* dei dati della conoscenza.

5) Connesso con questo problema è l'altro dell'origine e valore dei principii universali e necessarii; che cosa sono, in fondo? sono innati, o in che senso? in che rapporto stanno con l'esperienza? sono dei primi veramente assoluti?

6) Un problema che dai filosofi della tradizione è quasi trascurato, a cui non si dà grande importanza nell'insieme dei problemi, è quello della coscienza che il soggetto ha di sè e dei suoi stati e atti e della sua sostanzialità come loro soggetto di inerenza e principio; l'io è dotato di autopercezione? e che cosa percepisce di sè? percepisce i suoi stati, i suoi sentimenti, le sue tendenze, le sue emozioni, i suoi atti di astrarre, di giudicare, di assentire, di volere, di scegliere, di dar il consenso; e i suoi sentimenti di obbligatorietà, di responsabilità, di rimorso, ecc.? percepisce sè stesso come princi-

pio, sede, soggetto di essi? e in che rapporto sta questa autopercezione coi dati della sensibilità e coi fantasmi? — tutte questioni a cui S. Tommaso ha dato *chiare risposte*, e tali da far pensare a un assetto diverso da dare all'ordine e alla dipendenza delle altre questioni.

7) Di conseguenza: la funzione dell'intelligenza è soltanto l'elaborazione astrattiva e la conoscenza logico-verbale, o ha essa anche la funzione percettiva di contenuti soprasensitivi?

Davanti a questi problemi, passano in seconda linea i problemi più appariscenti del criterio della certezza, della verità, e quindi della posizione che può occupare nell'enciclopedia filosofica quel trattato che si è introdotto nei manuali, col titolo di logica critica, di logica major, di criteriologia.

8) E come corollario di tutto, si può domandare se prima di entrare nello sviluppo della metafisica, si debba svolgere una dottrina della conoscenza, fondata soltanto sull'esperienza, destinata a formare la base di tutta la conoscenza sistemata nelle varie scienze. Questa dottrina dovrebbe fare l'analisi percettiva di tutto il pensiero logico-verbale, per arrivare a far l'inventario dei dati primi e delle funzioni elementari; e dei loro rapporti elementari; e a mostrare come da essi sorga tutto il sapere pensato per concetti e giudizi ed espresso con parole, proposizioni e periodi. Così, fatta la piena luce sul funzionamento della conoscenza, l'intelligenza riconoscerebbe di esser fatta per conoscere la verità, sia riguardo al mondo esterno, sia riguardo al soggetto, sia riguardo alle scienze, sia nelle estensioni ultrasperimentali della metafisica speciale. Questa dottrina non sarebbe che una intrinseca illuminazione del mondo della conoscenza, resa possibile dalla facoltà che ha l'intelligenza umana di riflettere totalmente sopra i suoi oggetti, i suoi atti, e sopra sè stessa; il che è dimostrazione della sua spiritualità.

Dopo questa prospettazione delle questioni vive e disputate, in seno alla scolastica moderna o neoscolastica, io mi rivolgo ai filosofi delle correnti diverse: e domando loro se si può dire con coscienza che la scolastica è o morta o superata.

E ai filosofi scolastici domando se non sentono vivamente l'importanza del momento attuale della scolastica e della filosofia, e se non hanno l'impressione che ci troviamo veramente all'alba, o all'aurora di un rifiorimento della dottrina tradizionale, non per comando dell'Autorità, (come molti dicono, sia per troppo zelo, sia per disprezzo), ma per valore intrinseco, riconosciuto dopo un ripensamento spinto fino alle radici prime del pensiero.

Io credo che Mons. Olindo Corsini avesse ragione quando giudicava *matura* la questione tra l'indirizzo speculativo-storico e l'indirizzo analitico-gnoseologico (solamente che egli restringeva e svalutava l'importanza del dibattito riducendolo alla sola questione del mondo esterno).

3) *La « svolta » dalla* critica *del dubbio alla critica* gnoseologica

Il pensiero umano procede spontaneamente alla *costruzione* di sistemi, che sia per indirizzo metodico, sia per circostanze personali o d'ambiente sono contrastanti fra loro, e sembrano al buon senso comune arditi e strani. Altri filosofi, d'altro spirito, arrivano a negazioni demolitrici delle più radicate persuasioni comuni.

Nell'ambiente religioso cristiano alcune dottrine formano un gruppo di presupposti necessari della Fede : la conoscibilità del vero in generale, il valore della ragione, la realtà del mondo materiale, la spiritualità dell'anima, l'esistenza di Dio, la sua trascendenza al mondo, i principii della morale e della religione naturale.

Tutto questo procede per due momenti : il momento del processo costruttivo in atto, e il momento finale che presenta il quadro dei risultati e delle conclusioni ; — nel processo costruttivo il valore dei singoli passi è per lo meno sentito, anche se non è osservato ; — nella presentazione delle conclusioni, il processo è in gran parte dimenticato ; e nell'insegnamento tradizionale fatto in forma dogmatica ai non-filosofi il procedimento è del tutto trascurato.

E' dunque affatto naturale che di fronte a sistemi e a dottrine che non sono di esperienza volgare, l'uomo, o individualmente o collettivamente prenda la posizione interrogativa : « perchè ? », « come lo si sa ? », « chi lo garantisce ? », « che prove si hanno ? ».

Ed è pure naturale che i filosofi quando s'accorgono che certe persuasioni del buon senso comune non sono dati immediati, ma risultati di un procedimento spontaneo del pensiero umano, si pongano le stesse domande che il popolo rivolge ai filosofi.

E nel momento in cui si pone quella domanda, che esige in risposta le prove dell'affermazione, se queste prove non appariscono subito, il soggetto si sente nello stato di dubbio, inevitabilmente, e si sente spinto alla ricerca di un fondamento solido, di fatti o principii, per i quali il dubbio non si possa nè porre nè pensare.

Ora, i filosofi che procedono spontaneamente, in generale ammettono come dato d'esperienza immediata il mondo esterno mate-

riale dei corpi, e i risultati delle scienze della natura; ammettono la verità evidente dei principii delle matematiche e della logica, del principio di causalità, o di ragione sufficiente; ammettono il valore dei concetti di sostanza, di azione e di passività, di potenza e di atto; e hanno completa fiducia nel valore della ragione; si trovano a loro agio nel mondo luminoso delle idee e delle verità prime, formulate ed espresse nel linguaggio; tale mondo mentale ha un valore infinitamente più grande della esperienza, la quale va giudicata con la ragione; non la ragione controllata con l'esperienza.

Nelle loro ricerche, arrivati ai principii primi li dichiarano necessarii, universali, evidenti e si fermano lì, nel mondo logico.

Così tra i pensatori del dubbio e della critica e i pensatori dogmatici razionalisti, l'incompatibilità è naturale, e l'opposizione è storica.

E pure in seno alla Scolastica, era da aspettarsi una tale opposizione, perchè la scolastica nella sua parte più divulgata, è accampata nel mondo logico-verbale.

Contro ogni posizione di dubbio sul valore della ragione, da esaminarsi in sede di *critica* della conoscenza, sorsero di fatto i metafisici che partivano nelle loro ricerche, dall'idea universale di *ente,* e da quella deducevano speculativamente tutte le altre idee metafisiche e in quella intuivano i principii.

Effettivamente essi erano arrivati a un *primo assoluto,* nell'ordine concettuale; avevano già trovata la risoluzione dei loro concetti, in quel primo cominciava il mondo concettuale, dell'intelligenza.

Essi poi, abituati a criticare le dottrine « ragionando », non possono capire come si possa criticare la stessa ragione. E mettono *in forma* impeccabile la loro dimostrazione dell'assurdo che è insito in una « critica della ragione ».

Asserzione dogmatica - dubbio reale o metodico - critica - criterio per giudicare della verità di un'asserzione - problema del valore della ragione - problema del valore dei principii delle scienze - problema della realtà fenomenica e ontologica del mondo esterno; le tre verità primitive ecc. ecc. sono tutti modi di pensare del piano o stadio della « critica della conoscenza ». Piano o stadio che era storicamente necessario e inevitabile, dopo lo sviluppo del pensiero spontaneo, come *primo momento del ritorno del pensiero sopra sè stesso,* come spinta a rendersi conto riflessivamente della solidità dei risultati raggiunti dalla speculazione spontanea.

Così la posizione critica che segue la posizione dogmatica è un momento di opposizione e di lotta: ma è provvisorio, perchè gli ar-

gomenti più validi sono quelli che uscendo dalla posizione di dubbio e di critica, ci portano a ciò che è immediatamente presente e manifesto al soggetto conoscente.

Spinti a scendere nel piano delle presenze immediate dalle stesse discussioni delle critiche e delle criteriologie, si pensa: e se invece di discutere e di dubitare cominciassimo con l'esplorare per bene questo piano dell'esperienza immediata, in cui non c'è più da « ragionare » ma solo da osservare, percepire dati e funzioni, analizzare e cogliere rapporti?

Arrivati alla presenza immediata e manifestazione dei dati e delle funzioni elementari, cessa non solo il dubbio, ma anche la sua possibilità.

Non parliamo più di *dubbio,* nè reale nè metodico; non parliamo più di *critica,* nè di ricerca di un criterio della verità, o di principii da cui dedurre le verità secondarie.

Il campo della ricerca si allarga oltre all'interesse della metafisica, a tutte le nostre conoscenze, di qualunque genere: si tratta di fare l'esplorazione costatativa delle nostre conoscenze volgari e scientifiche, l'inventario del nostro patrimonio mentale; poi analizzare le conoscenze in modo da scoprire i dati primi e i processi elementari che dai dati primi conducono alle conoscenze derivate, e farne l'inventario. L'unico strumento è la costatazione riflessiva, che riconosce la presenza, la manifestazione, l'elementarità di dati e di rapporti.

Questo lavoro non nega, non dubita, non critica, non compromette, non « ragiona »: non parte da principii: se ce ne fossero, sarebbero i seguenti: « la mente può riflettere su sè stessa e sui suoi procedimenti », e « ciò che si constata presente e manifesto, è reale nella misura in cui è presente e manifesto »; queste proposizioni sono esatte, ma non sono « principii » o « presupposti », perchè lo stesso atto di riflettere contiene la sua possibilità, e la costatazione della presenza non ha bisogno di altra garanzia. Lo stesso principio logico di non-contraddizione, non è presupposto come *principio* logico, perchè ogni contenuto costatato contiene la sua « identità », e la sua incompatibilità con la sua negazione.

Siamo nel piano della « percezione » che sottostà al piano del pensiero logico formulato con le parole.

Ecco dunque il grande fatto caratteristico della posizione attuale dello studio della conoscenza: alla posizione spontanea dogmatica logico-verbale, si è in un primo tempo contrapposto il problema, il

dubbio, la critica, e si formarono le *critiche*, le *logiche critiche*, le *criteriologie*. Ma, scoperto che i problemi non trovavano la loro soluzione che discendendo dal piano della conoscenza logico-verbale al piano sottostante dell'esperienza immediata concreta, si è superato il torbido momento della critica che parte dal dubbio, e si sta prendendo la posizione seguente:

lasciamo intatto tutto l'edificio della conoscenza spontanea, accompagnato dalla certezza spontanea; ma analizziamolo fino ad illuminarne riflessamente tutti i processi, troviamone gli elementi primi, troviamone le elaborazioni elementari, prendiamo coscienza chiara di tutto; allora la certezza spontanea sarà divenuta certezza riflessa, e resteranno eliminate da sè quelle persuasioni volgari o filosofiche che saranno trovate senza fondamento.

Questo lavoro di illuminazione intima riflessa del mondo della conoscenza, è la *gnoseologia*.

Essa si estende a tutta la filosofia, a tutta la scienza, a tutto il pensiero spontaneo volgare, di cui studia la struttura.

Riepilogando:

I. MOMENTO: lo sviluppo *spontaneo* della conoscenza, accompagnata dalla certezza spontanea,

produce:

la conoscenza volgare, la sistemazione delle scienze (matematiche e meccaniche), e la metafisica speculativa,

una prima riflessione riduce il pensiero spontaneo logico-verbale ai primi concetti (ente e derivati) e alle prime definizioni, ai primi principii, e alla *logica formale*, e al *criterio* dell'evidenza mentale.

II. MOMENTO (provvisorio, di passaggio): il *dubbio* sulla corrispondenza dei risultati del pensiero logico-verbale con la realtà; il dubbio sulla corrispondenza della nostra conoscenza dei corpi materiali con la realtà; il dubbio sulle deduzioni della metafisica: la critica che nega o che scuote la persuasione spontanea. Tentativi di uscire dal dubbio e di provare il valore della ragione speculativamente, « ragionando », negando il problema, postulando verità primitive, facendo appello al buon senso, al senso comune, al principio che la natura non erra, mostrando le conseguenze morali: ma i ten-

tativi di uscire dal dubbio *ragionando,* sono logicamente provvisorii e suppongono già la fede nella ragione.

Sporadicamente (il cogito ego sum; l'evidenza come il « cogliere immediatamente un rapporto »; il concetto di ente, ricavato dall'esperienza dei sensi o di sè stessi ecc.) si aprono spiragli nel mondo concettuale, per cui si capisce che la vera via alla soluzione sta nel discendere dal piano logico-verbale, al piano di ciò che è immediatamente ed elementarmente presente e manifesto, intorno a cui il dubbio è impossibile.

III. MOMENTO (definitivo): esplorazione sistematica, completa percettiva di tutto il campo delle conoscenze spontanee per determinare e fissare quali sono i dati elementari immediati della conoscenza umana, e quali sono le funzioni che elaborando i dati, portano la mente dall'immediato al mondo logico-verbale della conoscenza spontanea: cioè illuminazione riflessiva percettiva concreta di tutto il mondo mentale e sua ricostruzione in base ai dati elementari, alle funzioni elementari e ai loro rapporti; funzione principale è la percezione distinta dell'esistenza e individualità, da una parte, e della struttura o essenza, dall'altra (da cui si vedono sorgere i concetti, i giudizi, i principii; ossia il mondo logico-verbale, coi suoi cinque ordini di concetti: i qualitativi, i quantitativi, i psicologici e gli ontologici e gli analogici).

Questo passaggio e questo lavoro è in atto, in Italia, da parecchio tempo, nella cosidetta *gnoseologia pura,* (pura da qualsiasi presupposto conoscitivo).

L'ultimo congresso tomistico, si è sùbito diviso nei due campi: degli speculativo-storicisti che negano il problema, e dei critici che vogliono far precedere la ricerca sulla conoscenza alla metafisica; il secondo campo in così netta prevalenza, che M. Olgiati, come vedremo, ricorse a mitigazioni e spiegazioni; ma a sua volta la massima parte del campo critico, lasciata la « criteriologia » discende nel piano gnoseologico dell'esperienza immediata.

Verrà dunque il momento in cui, soppresso il piano del *dubbio,* sia reale che metodico, delle *criteriologie,* della *logica* major, della *logica* critica, rimarranno in presenza, da una parte il pensiero spontaneo, e dall'altra la sua illuminazione riflessiva intrinseca, per cui la certezza spontanea, che ha coscienza del valore dei suoi procedimenti, ma non sa rendersene conto, si trova mutata in certezza riflessa definitiva: il pieno autopossesso del pensiero.

4) *Un fatto significativo: l'assorbimento progressivo delle tesi della gnoseologia pura da parte dei suoi avversarii.*

Dopo i rilievi e le discussioni di questi ultimi anni, io mi sono persuaso che il pensiero neoscolastico italiano, già orientato verso le posizioni della critica e della criteriologia, si va accostando alle posizioni della gnoseologia pura, unico sbocco naturale di queste ricerche; credo di scorgere che oramai l'Università Cattolica ha fatto notevoli progressi in questo senso; e verrà giorno in cui la gnoseologia, defenestrata, si troverà definitivamente e pacificamente insediata nel posto che le spetta di diritto.

1° - *Il concetto fondamentale della metafisica:* l'actus essendi.

Già da tempo il concetto di *actus essendi*, di *esse*, (come quell'elemento della sostanza individuale reale per cui l'essenza è realizzata, come quel principio costitutivo dell'ente, quell'energia prima e fondamentale per cui essa esiste *in natura rerum, extra causas*) è accolto pacificamente negli scritti della scuola Olgiatiana (benchè ancora alquanto confuso col termine *esistere* ed *esistenza*). E si ricordi che questo concetto è il caposaldo della mia critica a Kant nelle lezioni ultime tenute all'Università Cattolica e, con alcune modificazioni pubblicate nel mio volume: « Studii esegetici e critici sulla Critica della Ragione Pura », ai quali rimando il lettore.

Se a questo si aggiunge quello che dice Mons. Corsini nel Ragguaglio: « E' merito, per altro, dello Zamboni aver posto in chiara luce la distinzione tomistica dell'*essere* nel senso generale di *esistere* (rispondente alla domanda *an sit*...) e dell'essere nel senso di actus essendi... » si può concludere che la radice della nuova maniera di imperniare l'ontologia o metafisica generale, (nuova a confronto della tradizionale) sia già divenuta patrimonio comune. E non è poco.

2° - *Il concetto di coscienza e la base del realismo*.

Già da parecchi anni io mi era accorto che uno dei concetti fondamentali era quello di « coscienza ». La battaglia per il *realismo* puntava lì.

La gnoseologia difende da molti anni il concetto di coscienza come « l'ambito di tutti quei contenuti che sono immediatamente presenti e manifesti al soggetto »; concetto che superando gli altri concetti difettosi, dà il modo di fondamentare il realismo gnoseologico.

Gli altri concetti erano: quello di anima o spirito; quello che escludeva i contenuti oggettivi; quello che ne faceva un campo chiuso soggettivo, per il solo fatto che le sensazioni sono presenti soltanto al soggetto che le sperimenta; concetti che necessariamente conducono al coscienzialismo, al soggettivismo, all'immaterialismo, al solipsismo.

Nel concetto di *coscienza* gnoseologico, entrano, oltre ai contenuti, anche gli atti e stati del soggetto, e il soggetto come loro sede e principio; e oltre ai contenuti che appartengono al soggetto, anche quegli altri che si presentano come non-soggettivi.

Mentre gli altri concetti sono tutti più o meno pregiudicati da dottrine o da persuasioni spontanee incontrollate, il concetto gnoseologico è il solo che corrisponda all'esperienza immediata.

(Tale dottrina si avvicina tanto che quasi si identifica con la dottrina di Mr. Noël sul « cogito » in quanto questo punto di partenza deve essere concepito non come chiuso nel soggetto, ma aperto verso quel qualunque oggetto che la riflessione troverà come dato alla conoscenza).

Si leggano ora le prime pagine della Relazione del prof. Gustavo Bontadini al X Congresso Nazionale di Filosofia (Milano, Vita e Pensiero, 1935) e si vedrà esposto il concetto di coscienza dei neo realisti inglesi, « che si può ritrovare, sia pure sotto termini diversi... anche presso altri realisti »; che è poi quello « a cui si appella la concezione idealistica, almeno in un certo suo stadio »; « la coscienza è insomma, un contenuto manifesto. Realismo puro », « questo punto di vista dell'immediatezza, che, come si vede e bene hanno fatto vedere i citati autori, dà fondamento al realismo... ».

Coincidenza perfetta col punto di partenza della gnoseologia pura e del suo realismo.

3° - *Il metodo della gnoseologia,*

consiste nel passaggio dal piano del pensiero *ragionante* al piano del pensiero *percipiente;* e la ricerca tende a costituire un inventario esatto e completo dei dati primi elementari delle funzioni elementari, e dei rapporti essenziali. L'impossibilità e l'assurdità di provare o criticare la ragione ragionando è stata proclamata fin dal momento della sostituzione della gnoseologia alla critica e alla criteriologia.

M. Casotti nella sua comunicazione che esaminiamo più innanzi, combatte una gnoseologia psicologistica che egli si foggia per sua co-

modità; ma scrive: « Ma dunque si deve abbandonare come inutile, o, peggio, dannosa, ogni ricerca psicologica o criteriologica? Nemmeno per sogno... Non c'è nulla di male, infatti, nell'effettuare, lockianamente, l'inventario delle nozioni possedute dalla mente umana, o nel cercare come psicologicamente si sieno formate... Esplicare successivamente coll'analisi i dati della conoscenza... partire da ciò che *consta* di fatto alla conoscenza comune e approfondirlo via via fino a disporre nel loro ordine e nel loro valore reciproco tutti i varii elementi della conoscenza, certo che è possibile, anzi è l'unica cosa che si possa fare debellate che si sieno le false pretese del falso criticismo fenomenista. Ma questo si fa, si è sempre fatto, non dalla sola psicologia criteriologica, bensì da tutta la filosofia, e dalla scolastica in specie: è l'unico modo di filosofare che sia veramente realistico e critico » (R. di Fil. N. Sc., nov. 1936, p. 497).

Se M. Casotti si metterà sinceramente per questa via, vedrà cadere il suo attacco contro la gnoseologia e la sua antecedenza della metafisica su questa ricerca, sfumerà da sè.

4° - *Il* « percipit se esse » *base sperimentale del concetto di ente.*

La gnoseologia, fedele al suo metodo (e alla scolastica), cerca l'esperienza che sta alla base del concetto di ente, sia nel significato esistenziale che in quello sostanzialista. E trova che per il primo serve qualunque esperienza; per il secondo l'esperienza è la coscienza che l'io ha di essere un ente nel senso primo e proprio della parola.

Oramai anche per questo M. Olgiati ha adottato la dottrina della gnoseologia, « percipit *se* esse », come vedremo nel corso del volume.

5° - *Il* « concipit *ens* ».

Una questione che ha fatto scalpore è stata quella dell'interpretazione di una frase dell'Enciclica di S. S. Pio XI, che metteva la base del realismo ontologico e della risposta all'idealismo e al fenomenismo nella frase « percipit ens ».

Si domandava: quale *ens* è quello che l'intelligenza *percipit*? Non certo è sufficiente per combattere l'idealismo e il fenomenismo, dire che l'intelligenza *percipit* la realtà dei dati delle sensazioni; dunque sarà quell'*ens*, che è lo stesso soggetto autocosciente della sua sostanzialità.

Perme la Conoscenza | concettuale
| percettiva

Che se l'*ens* è inteso nel senso del concetto o dell'idea di *ens*, non si deve dire più *percipit*, ma « concipit ».

Ora M. Olgiati si è corretto; mentre nella sua Relazione scriveva attribuendolo a S. Tommaso: « id quod mens primo *percipit* quasi notissimum... est ens », nelle note che seguono la relazione nel resoconto del Congresso, rettifica la frase sostituendo al « *percipit* » il « concipit » conforme al testo di S. Tommaso. Vedi R. N. Sc., nov. 1936: « id quod intellectus *percipit* quasi notissimum est ens » (p. 465) e « illud quod primo intellectus *concipit* quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit est ens ».

6° - *I principii, come rapporti immediati tra le essenze degli elementi.*

Il rimprovero fatto alla gnoseologia da M. Masnovo, in quella memoranda seduta di tentata stroncatura, è quello di non poter superare il dato di fatto e di non poter entrare nella questione del « valore ».

La gnoseologia insisteva che i rapporti tra gli elementi concreti, quando dipendono dalle *essenze* di tali elementi, sono rapporti *necessarii*, e sono il nucleo fondamentale dei « principii ». Dottrina sperimentale, e insieme di importanza primaria per il sistema della gnoseologia.

Ora questa tesi è accolta come vera, da Rossi e da M. Corsini: « tutto ciò che l'intelletto conosce, o lo conosce...; o lo conosce immediatamente (trattandosi dei principii primi) con la sola conoscenza intellettuale astrattiva dei termini, indipendentemente cioè da altri elementi conoscitivi desunti dalla conoscenza sperimentale sensitiva (come è il caso dei rapporti immediati fra le essenze)... » (Ragguaglio, p. 52). La conoscenza intellettuale astrattiva dei termini dei principii, consiste infatti nel distinguere nei termini o dati concreti l'essenza dall'individualità. I rapporti tra le essenze, dipendenti dalla struttura stessa dell'essenza, sono rapporti necessarii e universali di diritto.

7° - *La mediatezza della conoscenza sensibile delle cose esterne.*

La mediatezza della conoscenza sensibile delle cose materiali fuori del corpo è ammessa da P. Rossi solennemente come « recente precisazione della dottrina scolastica « il sensibile extraorganico è conosciuto dai sensi esterni solo di conoscenza mediata » (A. Rossi, op.

cit., p. 211); ed è una tesi che taglia alla radice la percezione immediata della sostanzialità delle cose materiali fuori di noi, e quindi la tesi che noi possiamo ricavare dal « mondo esterno » il concetto di ente in senso primo e proprio di ente individuale sostanziale.

E già ultimamente Mons. Olgiati, abbandonando il « vedo quell'essere che è mio padre », e « l'ago che mi punge », cerca la base del concetto di ente nel « percipit se esse »; il che porta alla conseguenza che segue, cioè :

8° - *L'antecedenza effettiva della critica gnoseologica sulla metafisica.*

Ultimamente M. Olgiati ha pure accolto la tesi gnoseologica intorno alla precedenza dell'esperienza « se esse » sul concetto di *ens*, e sui suoi principii, e intorno alla *giustificazione critica* che concetto di *ens* e principii trovano nell'autocoscienza.

Ecco quello che ultimamente pensa M. Olgiati : « ... una filosofia *acritica*, una ontologia *ingiustificata*, un concetto di *ens* o i primi principii *dogmaticamente postulati*, tutte cose che sarebbero un'enormità...; il *prius* da cui tutto dipende, ossia il concetto metafisico di *ens*, ben lungi dall'essere *a priori* od ingiustificato, lo si ricava dall'esperienza mediante la coscienza riflessa, da chi, ad esempio, « in hoc quod cogitat percipit se esse » (R. N. Sc., nov. 1936, p. 471).

Se il concetto di *ens* trova la sua origine e la sua giustificazione nell'esperienza dell'essere del soggetto pensante, evidentemente, anche se a parole lo si nega, si fa precedere la gnoseologia, che mostra la realtà e il valore del concetto che è il prius della metafisica.

9° - *Il concetto di fenomeno.*

Mons. Olgiati per la sua confutazione speculativa del fenomenismo, ha bisogno di un concetto di *fenomeno* che sia *assurdo e impensabile* : « l'apparire di nulla a nessuno »; evidentemente nessun fenomenista arriva a tale assurdità : ciò che apparisce è sempre qualche realtà, che si riduce ad *apparenza* se si pone in rapporto con un'altra realtà, come una proiezione cinematografica è certo una realtà, ma diventa *apparenza* se si pone in rapporto coi personaggi reali che la proiezione rappresenta. Quando si dice che la conoscenza sensibile è soltanto fenomenica, non si nega la realtà di ciò che il senso presenta, ma si osserva che ciò che il senso presenta non è la cosa mate-

riale, ma una sua rappresentazione. E chi ammette questo non è ancora *fenomenista;* per esser tale bisogna che neghi o l'esistenza o la conoscibilità delle sostanze materiali reali, di cui il senso rappresenta l'aspetto esteriore.

Ora, nella relazione di Bontadini al Congresso di Salsomaggiore, il concetto di *fenomenico,* in senso fenomenista, è chiarito esattamente; esso « non può mai effettivamente ridursi a nulla... ». « E' superfluo avvertire che non considerarli come realtà [l'ultimo fondo del reale] non significa considerarli come *non-realtà;* che anzi la considerazione di essi come realtà non è qui negata... » ecc.ecc. (n. p. 4-5). Così contro il fenomenismo non funziona più il dilemma olgiatiano: « o nullismo, o realismo scolastico ».

Non so quale tesi fondamentale della gnoseologia rimanga ancora da « assorbire »; forse quella che fa consistere l'elaborazione fondamentale dell'intelligenza riguardo ai *dati,* nella distinzione in essi dell'individualità attuale dall'essenza; ma credo che uno scolastico la debba avere nel sangue, per così dire.

Ed era naturale che accadesse così: perchè per combattere la gnoseologia bisogna studiarla e conoscerla; ma allora, le sue tesi si trovano così evidenti di fatto, e così feconde, che non è più possibile rifiutare l'assenso.

La vendetta della gnoseologia contro coloro che l'hanno praticamente defenestrata dall'Università Cattolica, è stata quella della *Graecia capta,* la quale « [ferum] *victorem cepit et artes intulit* [agresti] *Latio* ».

IL CONGRESSO INTERNAZIONALE TOMISTICO DI ROMA

E LA GNOSEOLOGIA

Il Congresso internazionale tomistico di Roma e la gnoseologia

PARTE I.

ESPOSIZIONE

—

Premessa, per chi non fosse al corrente delle questioni.

La cattedra di gnoseologia

I precedenti, in Italia.

La neoscolastica propriamente detta fu iniziata dal Prof. Giulio Canella, ideatore e fondatore della *Rivista di filosofia neoscolastica,* figlia spirituale della Revue Néoscolastique, fondata e diretta da Mons. Mercier dell'università di Lovanio, nel Belgio, dove per iniziativa di Leone XIII era sorto, presso quella Università cattolica, un Istituto superiore di Filosofia, con la cattedra di *criteriologia*.

Nella nuova Università cattolica di Milano, fondata da P. Gemelli, era stata istituita una cattedra di *Gnoseologia,* affidata al prof. Giuseppe Zamboni, allora insegnante nel Seminario di Verona, intimo amico e compagno di studii del prof. Canella, il quale, già direttore e professore di pedagogia nella locale scuola normale provinciale, era intanto scomparso sui campi di battaglia della Macedonia.

Il titolo della cattedra; « *gnoseologia* », indicava di per sè un indirizzo diverso da quello di Lovanio, dove la corrispondente cattedra portava il nome di « criteriologia » (l'opera più originale di M. Mercier era appunto intitolata: « Critériologie générale »).

La gnoseologia

Il nuovo titolo della cattedra significava che la ricerca si era allargata dalla questione del Criterio della verità e della certezza, all'esa-

me di tutta la conoscenza, soggetto, funzioni, oggetti interni ed esterni; la questione del criterio rimaneva un capitolo della trattazione.

La gnoseologia doveva essere un preambolo alla esposizione sistematica di tutta la filosofia, anzi di tutte le scienze, perchè vi si esaminavano i fondamenti e la struttura di tutto il sapere da un punto di vista riflessivo, mentre il sapere scientifico e filosofico e volgare si costituisce spontaneamente, accompagnato da un controllo spontaneo, senza che il controllo stesso sia fatto oggetto di attenzione o di studio particolare.

Così, nell'*ordine sistematico*, la dottrina della conoscenza (che descrive le funzioni, gli oggetti primi, i procedimenti della conoscenza, come si presentano alla coscienza riflessa e all'esperienza immediata del soggetto non per via deduttiva o speculativa, dottrina che nella percezione coglie anche i rapporti elementari necessarii fra gli elementi), veniva a trovarsi anteriore alla stessa metafisica, alla logica, e agli stessi principi della ragione, (se si prendono nella loro formulazione esplicita e come fondamento di deduzione; nella percezione immediata essi hanno la loro radice e una forma, diremo implicita, riservandoci di spiegare che cosa vuol dire effettivamente « principio implicito »). Anche i concetti di ente e di essere, che sono i primi del mondo intellettivo logico-verbale, sono posteriori all'esperienza immediata da cui secondo la dottrina scolastica, devono essere ricavati. Come preambolo alla dottrina degli elementi e dei rapporti conoscitivi nella scuola di gnoseologia, si faceva l'analisi di tutte le scienze elementari per rilevarne la struttura e i primi fondamenti (anche della logica, della metafisica), per ottenere il quadro completo di tutta la conoscenza; e adoperando, non il ragionamento o la speculazione, ma la percezione analitica e sintetica che è, metodicamente, elementare e non suppone affatto nessuna dottrina.

Il passaggio da criteriologia a gnoseologia era dunque il passaggio dal piano del pensiero logico-verbale (giudizi e ragionamenti) al piano sottostante della *percezione immediata* di dati, funzioni e rapporti; piano in cui il pensiero logico-verbale ha le sue radici e la sua giustificazione.

Oppositori

La nuova cattedra trovò oppositori: (dopo un breve periodo di favore):

— la concezione della psicologia di P. Gemelli; egli è persuaso che la sua psicologia da gabinetto sperimentale precede la filosofia; quando lo psicologo ha ottenuti i suoi risultati, allora soltanto il filosofo può prendere questi risultati e specularvi su le sue elucubrazioni.

— il pensiero di Mons. Masnovo, titolare della cattedra di sistematica e di storia della filosofia medievale; egli va elaborando un suo sistema di *criteriologia*, fondato su « questo mio hic et nunc diveniente atto di pensiero »; da cui ricava il concetto del divenire, che gli permette di salire al suo concetto di DIO, « l'Indivenibile ».

— l'indirizzo storicista di Mons. Olgiati, secondo il quale il problema della conoscenza non esiste e non si deve porre, ma negare; e invece si deve partire dalla storia, e discutere dialetticamente e speculativamente i due sistemi che si sono opposti alla metafisica scolastica, cioè il fenomenismo e l'idealismo, mostrandone l'assurdità. La metafisica dunque ha la precedenza e il primato, anche nell'ordine conoscitivo.

Divergenze di metodo educativo

Il prof. Zamboni nel suo lavoro di insegnante, persuaso che gli studenti dell'università cattolica devono avere la più solida formazione, prospettava i problemi e i sistemi con perfetta sincerità; e trattava le questioni fino in fondo; sicuro da parte sua di poter opporre una solida dottrina che coincideva nei risultati, e anche nei problemi e nei metodi, con la mente di S. Tommaso. Egli pensava che all'Università è necessario scuotere il pensiero degli studenti e seguirli in modo che superassero felicemente la crisi che avviene inevitabilmente in chi si trova sbalzato nel mare magnum della filosofia.

Soppressione

Fu facile trovar in questo un punto di appoggio per escludere dall'Univer. Cattolica il Prof. Zamboni, la cui cattedra fu soppressa, col motivo che turbava le coscienze degli studenti e non combatteva abbastanza l'idealismo, e non era abbastanza tomista; l'Autorità suprema delle scuole cattoliche ha escluso esplicitamente che si trattasse di dottrine contro il dogma cattolico, ammettendo che si era nel campo dell'opinabile, e promettendo una discussione con persone competenti, discussione che non ebbe luogo.

Ma di fronte all'opinione pubblica, era necessario mostrare che i tre rappresentanti dell'opposizione avevano salde ragioni; così nel congresso di Genova della Società Filosofica Italiana M. Masnovo ha esposto il suo argomento, a proposito della dimostrazione dell'esistenza dell' « Indivenibile »; e fu scelto il secondo congresso Tomistico internazionale, per esporre di fronte al pubblico variopinto il punto di vista di M. Olgiati sullo storicismo, e di P. Gemelli sulla Psicologia « senza aggettivi ». Ad essi la Presidenza del Congresso ha affidato due Relazioni, con incarico ufficiale, in seduta plenaria. La relazione di M. Masnovo a Genova e la relazione di P. Gemelli a Roma, non interessano la dottrina della conoscenza direttamente, e noi le lasciamo da parte. Vogliamo qui renderci conto della posizione degli scolastici sul problema della conoscenza quale si è rivelata nel congresso medesimo.

I.

Le relazioni e le comunicazioni

I lavori del congresso in tema di conoscenza furono divisi in due categorie: le due Relazioni tenute per incarico ufficiale della Presidenza, e le comunicazioni, per iniziativa dei singoli. Le due prime erano destinate ad esser lette in seduta plenaria, le seconde dovevano essere discusse nelle sezioni; e se ne fecero tre, contemporanee, in modo che la stessa persona non potè assistere che ad un terzo delle Comunicazioni; provvedimento opportuno economicamente, ma dottrinalmente disastroso perchè tra le comunicazioni ve ne furono di veramente importanti.

Le relazioni

I°. Relazione di Mons. Léon Noël, Presidente dell'Istituto superiore di filosofia, all'università di Lovanio: *De criterio veritatis et de Realismo.*

II°. Relazione di Mons. Olgiati, Professore ordinario di storia della filosofia, all'università cattolica di Milano: *Il problema della conoscenza nella filosofia moderna e il realismo scolastico.*

Le comunicazioni

Le comunicazioni sulla conoscenza si possono dividere in tre gruppi; quelle che riguardavano direttamente la dottrina del conoscere; quelle che riguardavano questioni storiche, (Balmes, Cartesio, e Tomaso Campailla); e quelle che riguardavano dottrine di S. Tommaso; ma queste ultime si possono mettere insieme con le prime, perchè avevano un vero interesse dottrinale, e non solo storico.

Noi lasceremo da parte quelle che hanno interesse storico.

Le trattazioni dottrinali si possono distinguere in tre gruppi: a) quelle di carattere metafisico speculativo, b) quelle di carattere storicista anticritico, c) quelle di carattere gnoseologico.

1. *Comunicazioni di carattere metafisico speculativo*

Rozwadowski, S. J.: De fundamento metaphysico nostrae cognitionis universalis, secundum S. Thomam (la questione è ridotta a questa: utrum res singularis sensibilis praebeat fundamentum pro distinctione inter conceptum universalem et singularem — *oppure* — pro abstractione conceptus universalis; *conclude che*: in individuo materiali habentur duo principia realiter distincta, quae possunt fundare distinctionem rationis perfectam, inter conceptum universalem et individuationem; *infatti*: principium individuationis in rebus corporeis est materia quantitate signata, ita ut species sumatur a natura absolute spectata, individuatio vero a materia signata, et ultimatim a quantitate).

P. Hyacinthus *Boskovic,* S. J.: Immanentia et transcendentia cognitionis. La conoscenza è immanente al soggetto, in quanto il soggetto o l'intelligenza nel conoscere è attuata da una forma, che non ha da sè, ma gli proviene dalle cose; forma che è similitudo (convenientia in forma); per cui si fa un'unione tra il conoscente e il conosciuto; così la cognizione rappresenta la stessa *cosa;* quindi il conoscente *attingit res exteriores.* E non vige il dilemma: o la conoscenza è immanente o è trascendente... dum forma facit ut cognitio sit talis rei, ita subjectum facit quod sit universalis et immaterialis; « cognoscens natum est habere formam rei alterius ». Conclude: « Nostra persuasio est ut in istis simplicibus verbis contineatur tota solutio problematis cognitionis.

Grazioso *Ceriani,* professore nella facoltà teologica di Milano: Evidenza e autocoscienza. (Nella prima parte traccia quello che se-

condo lui è il nucleo della metafisica tomistica dell'atto: actus essendi, essenza, come limite dell'actus essendi; materia e forma; la forma come principio dell'intellettualità, una, semplice, evidente; [il concetto di actus e di actus essendi non pare chiaro]; la conoscenza è compenetrazione di essere e di pensiero; l'evidenza costitutiva della realtà e immanente nella realtà è l'intelligibilità dell'essere, l'aspetto metafisico di razionalità o trasparenza immanente in ogni realtà; conseguenze: gnoseologia e metafisica sono solidali; assolutamente parlando non c'è primato tra le due; ma rispetto a noi essendo la filosofia una presa riflessa del proprio io di fronte all'universo, ossia riflessione sul valore del conoscere, la gnoseologia come scienza del pensiero che traspare nel suo valore manifestativo del reale, concretamente inizia la filosofia; in questo senso il primato spetta alla gnoseologia. Nella seconda parte tratta dell'evidenza in rapporto con l'autocoscienza. Stabilisce che S. Tommaso afferma l'autocoscienza; ma l'intelletto non è autocoscienza in atto, e si domanda che cosa è che pone in atto l'autocoscienza. Esso è l'*aliquid;* l'intelletto si conosce (si manifesta autocoscienza) nel giudizio in cui si ripiega su sè stesso e nel ripiegarsi su sè stesso vede in sè l'aliquid; si può dire dunque che l'intelletto si conosce in quanto riflette su sè stesso: ma tale riflessione è provocata dall'apprensione dell'*aliquid* e termina all'aliquid, nel quale terminare l'intelletto vede *concomitanter* sè e la cosa e dunque la propria natura spirituale che è di riflettere su sè stesso, ed avere in sè il pensiero delle cose nel modo proprio di uno spirito. Parla poi dell'astrazione come di quella che rende l'essere delle cose materiali trasparente allo spirito). — In questa comunicazione ci sono delle vedute che segnano un progresso sulla scuola di Milano; ma il metodo non apparisce limpido; c'è un miscuglio di esegesi storica, di speculazione metafisica, di gnoseologia. Il cominciamento della gnoseologia deve essere assoluto, in linea cognoscendi; occorrerebbe uno studio sull'atto del conoscere, sui suoi oggetti, sull'aliquid, sul come l'intelletto conosce la sua potenzialità, il suo divenire e la composizione della cosa in actus essendi, essenza, materia e forma, ecc.; allora ci sarebbe coincidenza con la gnoseologia; e l'evidenza sarebbe da prima in linea cognoscendi, caratterizzata dalla manifestazione immediata di contenuti, di essenze, di rapporti essenziali, e poi si passerebbe a dirla la manifestabilità della forma; e si distinguerebbe il cognoscere *aliquid* dal cognoscere *rem;* e si chiarirebbe il concetto di apprehensio, che in S. Tommaso ha un altro significato. (quei filosofi che pensano al giudizio come sola traduzione dell'esperienza in termini logici, e

non come processo per arrivare alla conoscenza delle cose fuori, premettono al giudizio una *apprehensio* delle cose, che in realtà non c'è, se si intende per *cosa* il reale esterno materiale; [l'essere delle cose non si percepisce, invece l'essere del soggetto si percepisce immediatamente benchè condizionatamente al cogitare, al sentire, al velle ecc. ecc.]).

Io per conto mio ho l'impressione che il Ceriani sia in piena effervescenza di pensiero, spesso non sufficientemente chiarita: attendiamo: gli spiriti acuti e sinceri arrivano presto o tardi alla gnoseologia.

2. *Relazioni e comunicazioni dell'indirizzo speculativo storico.*

La Relazione di M. Olgiati

Di contro all'indirizzo critico M. Olgiati ha affermato l'indirizzo metafisico e acritico e il valore preminente del metodo storico e della speculazione dialettica.

M. Olgiati si è proposto anzitutto un compito d'indole storica, applicando i criteri seguenti:

1°) un sistema tanto più è perfetto quanto più possiede un'unità organica; quindi ogni teoria di un pensatore, e in conseguenza anche la teoria della conoscenza, va esaminata in funzione di tutte le altre parti del sistema. E' l'unità sistematica quella che chiarisce, spiega, vivifica ogni parte, che a sua volta influisce sul tutto.

2°) si deve anche guardare nei varii pensatori la storia del problema e seguire le diverse fasi del problema della conoscenza nelle varie correnti, per notarne i rapporti. Il realismo scolastico deve porsi sul terreno della storia della filosofia moderna, penetrando nell'intimità del significato profondo e nel processo del suo sviluppo dialettico. Senza il metodo storico non è possibile impostare il problema.

Ecco ora i principali risultati a cui crede di essere giunto M. Olgiati:

a) sia nell'età antica che nell'epoca moderna la questione gnoseologica è sempre impostata in funzione di una metafisica. Non è la gnoseologia che decide l'orientamento dell'ontologia, ma al contrario la posizione e la soluzione del problema della conoscenza avviene sempre sotto l'influenza della metafisica; secondo il modo con cui con-

cepiamo la realtà si imposterà e si risolverà il problema della conoscenza.

b) nella filosofia moderna è stato introdotto adagio adagio un concetto di realtà ben diverso, essenzialmente diverso, dal concetto antico.

Negli antichi sistemi la realtà è sempre *id quod est;* di una riduzione dell'essere all'esperienza, non vi sono nell'antichità che rare tracce discutibili. Così nel medio evo.

c) nel pensiero moderno invece si è tentato di concepire la realtà come *fenomeno;* e poi come la attività creatrice dello spirito.

Nella corrente empiristica il reale si è ridotto all'esperienza pura, al puro *percipi*. Nella corrente razionalistica si arriva al fenomenismo della estensione, e la sostanza si riduce all'attività.

Nel secolo XIX nelle tendenze positivistiche, la realtà tende ad esaurirsi o si esaurisce nel fenomeno.

Nell'idealismo kantiano e postkantiano, si svolge il concetto che il reale si riduce a oggetto posto, ossia pensato, dall'Io trascendentale.

Ne consegue che il problema moderno della conoscenza è nuovo, perchè l'epoca moderna ha surrogato con altri concetti il concetto antico del reale, che non poteva sorgere nell'antichità, perchè nell'antichità i sistemi si basavano sopra una concezione della realtà che è agli antipodi con le concezioni moderne: gli antichi quando parlavano di realtà intendevano *id quod habet esse, id quod est;* i moderni hanno ideato il concetto di *fenomeno* e di *attività creatrice* dello Spirito e la loro gnoseologia è tutta legata al fenomenismo e all'*ich denke* idealistico.

Di conseguenza, M. Olgiati ritiene che il problema critico dipende dalla mutazione del concetto di realtà; e così ogni moderna teoria della conoscenza. Egli cerca di dare degli esempi: il problema del *ponte* tra la coscienza e il fuori della coscienza, dipende dall'aver concepito la realtà come fenomeno. Se invece si fosse impostata la dottrina sulla base del concetto di essere, allora potrei impostare il problema della conoscenza sensibile in base ai principii metafisici. Un altro esempio è la soluzione della difficoltà in cui si trova il fenomenista da parte dell'idealista, il quale col suo concetto della Soggettività pura, identifica l'essere fenomenico col conoscere, e quindi il problema non ha più ragione di sussistere.

Quale è la conclusione? bisogna negare l'esistenza stessa di un problema critico (prendendo questa parola nel senso moderno) e bisogna rifiutare la logica idealistica.

Infatti i due concetti di fenomeno e di soggettività pura non obbiettivabile sono impensabili e assurdi e un problema che risulta da termini impensabili e assurdi è un problema che non esiste.

Il concetto di fenomeno è secondo M. Olgiati, nella sua forma ultima e logica il puro *percipi* senza nulla di percepito, e senza alcuno che percepisca, e lo stesso *percipi* è *apparenza* pura. Così concepito, il fenomeno è un assurdo impensabile.

E anche la Soggettività pura, l'Io puro dell'idealista, che è *causa sui*, è un assurdo, essa è l'assolutamente indeterminato, l'assolutamente inesistente, mentre il sistema riduce la realtà a pensiero, l'Io puro essendo inoggettivabile sarebbe anche impensabile.

Invece il concetto metafisico di ente rifulgente di luce, confrontato con le nuove concezioni della realtà, fa che io non possa esitare ad opporre un netto rifiuto a chi vuol farmi ingoiare una concezione iniziale errata origine di pseudo-problemi.

Conclusione : il cuore di tutto il pensiero filosofico da Cartesio ai nostri giorni sta in concezioni metafisiche, opposte all'antica... Bisogna ripensare i sistemi non in funzione del problema critico, ma dell'ontologia, perchè allora soltanto si intuirà l'intima natura delle loro teorie intorno al conoscere.

La comunicazione di Mario Casotti

Il compito di presentare positivamente la teoria storicista dell'università cattolica era stato affidato a M. Olgiati : il compito di parare il colpo era stato affidato al prof. Casotti ; nella sua comunicazione : « sul carattere critico della filosofia scolastica ». Eccone la tela.

La parola « critica » nei tempi moderni ha tre significati : il primo e il più importante è quello di Kant : la filosofia (metafisica) prima di costruirsi, dovrebbe esaminare la conoscenza, per vedere se l'estensione alla metafisica è possibile ; il risultato essendo negativo, risulta che per Kant la metafisica è impossibile.

Il secondo è quello di Locke : prima di adoperare la conoscenza occorrerà studiarla con la massima accuratezza, perchè non ci capitino errori nel maneggio di uno strumento così delicato : facciamo dunque un inventario dei nostri possessi conoscitivi, e guardiamo accuratamente le nostre chiavi gnoseologiche. Esaminiamo, dicono altri, al lume della psicologia tutta la nostra conoscenza, prima di trarne conclusioni speculative.

Il terzo significato : tutti i problemi filosofici si risolvono riportandoli alle loro origini psicologiche e gnoseologiche : psicologia e

gnoseologia sono le due discipline che studiano l'unica realtà di cui possiamo sapere qualche cosa: il soggetto l'io, la psiche la coscienza. In tal senso critica è solo quella filosofia che lasciando da parte le inconoscibili e forse irreali profondità dell'essere, della natura dell'oggetto, si limita a studiare ciò che accade nel mondo del soggetto.

Argomentazione del Casotti contro il primo significato: esaminare la conoscenza per vedere se è uno strumento che vale o no, urta contro un dilemma senza uscita: con che esamineremmo la conoscenza se non con la conoscenza stessa? il criticista esamina lo strumento con lo strumento stesso, supposto, dunque, valido e buono. Così il criticismo fu dal Casotti liquidato. [Il ragionamento è buono, ma Kant rimane in piedi].

Con un criterio non dissimile si liquida la terza posizione.

Lo psicologista (e in questa parola il Casotti intende alludere alla gnoseologia, che ha già esplicitamente nominata), non s'accorge che per esaminare l'origine psicologica dell'idea di ente, o della causa, egli già deve adoperare quell'idea; quando egli dice che la gnoseologia è, o che il soggetto è, o afferma che un certo stato di coscienza è l'effetto di un altro, deriva da un certo altro, egli usa l'idea di essere; il Casotti insiste trionfalmente nello spiegare che se i concetti con cui la psico-gnoseologia interpreta la sua esperienza psicologica sono validi, ecco che essa ritiene già validi quei concetti anche prima di esaminarne la genesi, e se dapprincipio li mette in dubbio, essa si riduce a pure ipotesi, e va verso l'idealismo o il fenomenismo.

Il male sta nell'illusione che tale metodo sia una bacchetta magica per risolvere tutti i problemi: e invece sta bene fare l'inventario delle nozioni possedute dalla mente umana, sta bene cercare come psicologicamente si sieno formate; ma questo non scioglie il problema della validità della conoscenza; quelle ricerche lo presuppongono già risolto.

Questo è appunto il secondo significato, perfettamente lecito della parola « critica »; eccone il significato più diffusamente: partire da ciò che consta di fatto alla coscienza comune, e approfondirlo via via e disporre nel loro ordine e nel loro valore reciproco tutti i vari elementi della coscienza: prendere l'idea di *ens*, quale consta nella coscienza di tutti, per approfondirla e analizzarla successivamente, traendone l'essenza e l'actus essendi, e via via i trascendentali, ens, unum, verum, bonum, e le categorie e via dicendo. Certo l'ontologia si guarda bene dal presumere che tali idee sieno stati della coscienza soggettiva, appunto perchè quei termini constano così di fatto alla co-

scienza, la quale li adopera in tutta la loro universale estensione. Se ne guarda appunto perchè sa che anche per metterli in dubbio, quei termini bisogna adoperarli riconfermandone cioè implicitamente il valore. Prima dunque si deve esplicare il valore delle nozioni che riguardano l'ente in generale, poi passare alle nozioni che riguardano enti particolari, come la natura nella cosmologia e il soggetto nella psicologia, e nella psicologia si incontrano gli stati di coscienza, e il problema criteriologico, logico, ecc.

Nel secondo senso, dunque, la scolastica si può dire critica.

Del resto la validità della conoscenza non si assume dogmaticamente, ma si dimostra per absurdum, esaminando la contraddizione in cui si avvolgono successivamente le ipotesi scettiche, agnostiche, fenomenistiche, idealistiche, ecc., ipotesi che cadendo ad una ad una, lasciano in piedi come sola logicamente pensabile, quella filosofia realistica che è l'unica critica veramente, perchè è l'unica che possa appagare le esigenze scientifiche dell'intelletto umano.

La scolastica dunque non ha bisogno di accattare da nessuno il suo carattere di *realismo veramente critico*, perchè veramente fondato sul discernimento scientifico delle nozioni con le quali la mente umana cerca e ha sempre cercato l'ascesa a Dio, pensiero di sè, atto puro e assoluta autocoscienza.

[Due difetti radicali di questa comunicazione: 1° pretendere di trarre dal concetto universalissimo di ente, senza ricorrere all'esperienza, tutta l'ontologia; - 2° confondere il significato e l'uso logico di un concetto, con la sua applicabilità al reale].

3. Jolivet: *La critique de l'idéalisme*

« ... Ecco ciò che lo studio storico delle dottrine dell'idealismo potrà mostrare chiaramente: Quando si segue passo passo l'elaborazione dell'idealismo, lo si vede nascere da una concezione che riducendo il reale ad una massa di fenomeni sprovvisti di legame interiore, di principio di sintesi, è condotto a cercare nel pensiero il principio dell'unità e dell'intelligibilità, e perciò stesso, dell'essere e del reale, senza poter scoprire in fatto altra cosa, che un mondo di essenze senza comunicazione nè movimento ».

Una delle sorgenti dell'idealismo è questa: che l'idea è l'oggetto primo e immediato del conoscere, e quindi tutto il resto passa al rango di problema e così nega l'evidenza di una apprensione di un essere distinto dal pensiero. Questo è vero; ma storicamente l'i-

dealismo non è cominciato così. Storicamente esso procede dal fenomenismo, e questo è comandato da una ontologia empirista e nominalista.

Parrebbe dunque che Jolivet fosse d'accordo con M. Olgiati; ma quello che segue tosto, mostra chiaramente che M. Jolivet identifica « ontologia » con critica della conoscenza.

Egli soggiunge: « Si sa infatti che come la sofistica greca riposa insieme sopra una critica dell'esperienza sensibile, per mezzo degli errori dei sensi e sopra una critica del concetto e dell'idea generale, estranea, si diceva allora, al movimento continuo delle apparenze e alle realtà singolari, sole reali », « il nominalismo antico conduce dunque logicamente al fenomenismo, e questo comanderà l'idealismo platonico ».

È chiaro, dunque, che si tratta di una critica della conoscenza (nominalismo, empirismo nominalista), prima che di una ontologia e che M. Jolivet è da porsi nel numero di quelli che premettono la gnoseologia alla metafisica.

Egli poi rintraccia nella storia il ripetersi di questo processo.

Questo processo logico non cesserà di riprodursi nel corso dei secoli. Costantemente si vedrà l'idealismo innestarsi sul fenomenismo, e questo nascere dall'empirismo nominalista. Così fa anche Carteio; vuotando per così dire il mondo sensibile di ogni realtà metafisica, non lascia sussistere davanti allo spirito che una polvere, per così dire di fenomeni, ecc.; l'idea è il solo e unico termine dell'attività conoscitiva; essa è propriamente ciò che è conosciuto e nulla è conosciuto fuori che l'idea. Il principio dell'immanenza così inteso si unisce con l'altra falsa evidenza prodotta dal nominalismo; il solo universo di cui siamo veramente certi è quello del pensiero... tali sono le sorgenti dell'idealismo ».

Più innanzi M. Jolivet dice: è una concezione empirista e nominalista del reale quella che comanda l'idealismo; « ... L'idéalisme se greffe donc sur le nominalisme empiriste ».

È dunque evidente che il punto di partenza della speculazione idealistica è una concezione ontologica, ma questa è a sua volta fondata sopra una dottrina della conoscenza, come sono la critica, il nominalismo e l'empirismo.

3. *Le letture che sostengono l'esistenza del problema critico e la sua fondamentalità rispetto alla metafisica.*

— Léon Noël - Presidente dell'Istituto superiore di Filosofia all'Università di Lovanio « De criterio veritatis et de realismo » (Relazione d'incarico).
— Joseph De Vries S. J. - Professore nel Collegio di S. Giovanni Berchmans a Pullach « De fine et methodo inquisitionis criticae ».
— Dr. Alessio Usenicnik - Lubiana « De Reflexione completa in qua ultima videtur esse ratio certitudinis ».
— Etcheverry S. J. - Vals-près-Le Puy « De munere evidentiae in critica cognitionis » e « En quel sens l'évidence est-elle le critérium suprème de la vérité? ».
— P. Umberto Degl'Innocenti, O. P., Professore di Filosofia all' « Angelicum », Roma, « De sensatione apud S. Thoman ».
— Un posto a parte si deve fare alla comunicazione del P. Léon Veuthey, Professeur de Critériologie à la « Propagande », Rome, « Critériologie et Critique ».

1. *La Relazione di Mons. Noël*

Mons. Noël non espone una completa dottrina della conoscenza, o come egli dice, « epistemologia »; l'ha già esposta nel precedente Congresso tomistico; intende rispondere a qualche difficoltà e dare dei chiarimenti.

Egli mantiene la sua posizione precedente: a noi importa soprattutto sottolineare la linea di metodo, perchè è quella che si riferisce alla presa di posizione Olgiatiana.

Egli risponde a quelli che contestano la legittimità e l'opportunità di partire dal pensiero, o dal « cogito » di Cartesio », che il « cogito » non deve essere concepito come « chiuso », esso esige un « complément d'inventaire »; la riflessione sul *cogito* lo trova *aperto*, non chiuso; accanto al « cogito » trova l'oggetto, non solo come oggettività dei giudizi necessarii, ma anche come presenza della *realtà indipendente*, da esso. « Et elle (la riflessione) ne trouvera pas seulement l'objet; un objet pur à son tour, est un néant d'objet; il n'y a pas d'objet sans un arrière fond de réalité ».

M. Noël nota che « l'esigenza accusata dal pensiero moderno è quella di un ordine riflessivo, in cui si domanda, a proposito di tutto quello che si sa, come lo si sa; arrivando a possedere sè stessa,

l'intelligenza raggiunge un'interiorità, una spiritualità e una certezza superiore; tutti i suoi processi sono ormai perfettamente chiari, essa sa perfettamente come e di qual diritto essa li compie... è dunque nel pensiero in atto che la riflessione deve collocarsi, per trovare, partendo di là, tutto il resto... ».

M. Noël nota che l'atto del giudizio consiste essenzialmente nell'affermare la corrispondenza di un concetto o di una combinazione di concetti con la realtà... esso riporta alle cose le costruzioni mentali..., esso contiene una riflessione sommaria e fuggitiva e appena cosciente; l'epistemologia riprende questa riflessione, in modo sistematico; essa dà al gioco spontaneo e naturale dell'intelligenza una esplicitazione tecnica. « E così essa apre la via alla critica..., nessuna tappa deve essere omessa, nessun intermediario trascurato, nessuna distanza lasciata tra l'atto dello spirito e il reale... ». M. Noël afferma che la teoria ontologica della conoscenza è logicamente posteriore all' « epistemologia ».

Dunque la prima relazione del congresso sulla conoscenza, è decisamente su questa linea: nell'ordine riflessivo la ricerca sulla conoscenza, sui suoi atti e sul suo valore, e sui suoi oggetti, precede logicamente la filosofia metafisica; consiste essenzialmente nella riflessione sul pensiero e sui suoi atti, e sulle persuasioni spontanee; esamina le nozioni e i giudizi del senso comune di cui l'intelligenza adulta e formata si trova in possesso, e si domanda come si fondino; e il fondamento non può trovarsi in una costruzione sintetica, che riposa essa stessa sui giudizi e sulle nozioni di cui si tratta e che è in questione, tanto quanto essi stessi »; la riflessione arriva fino all'esame percettivo del campo della coscienza immediata, del *cogito*, inteso non come chiuso, ma come aperto, cioè comprendendovi quegli oggetti elementari su cui si rivolge la conoscenza.

Le altre idee esposte dal relatore potranno essere tema di discussioni ulteriori, ma l'indirizzo gnoseologico è nettamente affermato con chiarezza, precisione di linguaggio, e ampiezza di impostazione; sul metodo e sul punto di partenza non vedo in che differisca da quello che si chiama « gnoseologia pura ».

2. *P. De Vries*

Preoccupato delle controversie, talora molto vivaci, ne trova la causa nella diversità delle opinioni intorno al fine e all'importanza e al metodo della ricerca critica.

1°) del *fine* : a) *non è* di cominciare ad acquistare la certezza; già noi abbiamo di fatto una vera e propria certezza di molte cose; b) *fine apologetico* : molti filosofi mettono in dubbio o negano il valore della certezza naturale; per rispondere non basta più la certezza naturale; le ragioni per rispondere sono sì implicitamente contenute nella certezza naturale, ma occorre renderle esplicite e distinte; c) *fine speculativo,* oltre allo scopo polemico c'è pure uno scopo speculativo. Si tratta di scoprire quelle ultime « rationes » (forse in tedesco: *Gründe*) che sono implicate nella certezza naturale e che sono le « costruzioni sotterranee su cui posa tutto l'edificio della nostra scienza ». Si noti che si tratta non delle cause reali prime delle nostre operazioni intellettive, ma delle ultime « rationes logicae », le quali, benchè in generale non sieno conosciute esplicitamente [non vi si faccia attenzione], tuttavia sono gli oggetti primi del nostro conoscere. Questa ricerca non riceve principii da una qualsiasi metafisica generale, stabilita anteriormente senza esame critico; e se si vuol chiamare *metafisica,* perchè tratta di un'entità immateriale, come è il nostro intelletto, si dirà « metafisica fondamentale » che getta i primi fondamenti di tutto il nostro sapere.

2°) *del metodo.* Non si deve cominciare dal dubbio reale: cominciare da un dubbio reale propriamente detto, sull'attitudine della mente a conoscere il vero, e, quindi, su ogni verità, non solo non è necessario, ma anche nocivo, (senza contare che è illecito e in parte fisicamente impossibile); tale dubbio infatti per il turbamento che porta, facilmente impedisce uno studio sereno e imparziale della questione; e spinto dall'interesse delle questioni vitalissime che dipendono dalla soluzione, può essere che il filosofo sia tratto ad ammettere come valide, soluzioni insufficienti.

Ma se il vero fine della ricerca è di *spiegare le ragioni che sono implicite nella certezza spontanea,* la ricerca può procedere con tutta la calma e la serenità. Non si tratta di mettere in dubbio la certezza naturale ma di vedervi chiaro fino in fondo.

Ma in questa ricerca si deve far astrazione da tutte le verità di fede, anche proprio per questo motivo, che si tratta di appianare la via alla fede in un modo strettamente scientifico.

Per il solo fine apologetico (vedi sopra) basterebbe combattere gli avversarii approfittando di quei presupposti comuni che gli avversarii accettano, almeno se non vogliono proprio ostinarsi. Ma vi sono degli inconvenienti a seguire questo metodo usato in alcuni trattati neoscolastici; cioè che i sistemi avversarii sono talora così bene com-

binati e costruiti con tanto ingegno che è difficile gareggiare con essi in abilità formale. E i sistemi sono tanti che la mole delle confutazioni riuscirebbe troppo grande. E allora l'unico metodo è quello di *erigere dalle fondamenta un edificio dottrinale*, così che nessuna verità venga puramente e semplicemente supposta.

Anche se si considera il fine speculativo (vedi sopra) si viene alla stessa conclusione, di non accontentarsi della certezza spontanea, ma di usare la *riflessione filosofica*.

Ma in che consisterà questa riflessione filosofica?

Non si tratta di *dimostrare* razionalmente *ogni* giudizio; si sarebbe sempre da capo, resterebbe sempre da dimostrare l'ultimo giudizio enunciato per dimostrare il penultimo.

La vera e fondamentale giustificazione del giudizio si ha quando si risolve il giudizio nella *cosa* che è l'oggetto del giudizio; nella *manifestazione immediata* della cosa o dell'oggetto stesso, cessa la questione della ragione logica, cessa l'esigenza della dimostrazione. « in ipsa autem re immediate sese manifestante, cessat quaestio de ratione logica (Begründung) »; (la questione sulle cause e sulle condizioni della manifestazione, è questione ulteriore, che non infirma la certezza della manifestazione).

Ecco, come conclusione, il « piano » del lavoro:

« il metodo della ricerca critica consiste in questo: che le nostre certezze spontanee si riducano ad oggetti veramente immediatamente *dati*, o come si dice *fenomeni*, che sono sia *fatti* di esperienza immediata, sia rapporti tra essenze, immediatamente manifesti (evidenti) all'intelletto che mette in relazione le *quiddità* presentate dai concetti. Si deve dunque cominciare da una *fenomenologia*, o attento studio dei dati immediati. Poi, esaminati criticamente i fondamenti di ogni nostra cognizione, si deve procedere alle persuasioni derivate, che si risolvono nelle prime ».

Questo è *opus magnum et difficile;* che non si trova bello e fatto nella nostra tradizione filosofica, così che basti ripeterlo, ma se ne trovano sparsi elementi, nella tradizione scolastica, specialmente nelle opere di S. Tommaso, sotto forma di note, osservazioni e ricerche parziali.

Questa comunicazione del P. De Vries S. J. è fondamentale e limpidissima. È il preciso programma di quella che egli chiama fenomenologia, sinonimo di *gnoseologia, analitica* e *sintetica*.

3. *Dott. Alessio Usenicnick*

Non meno importante è la comunicazione del Dr. Alessio Usenicnik di Lubiana; a proposito della quale l'autore dice in nota: « proposi al pubblico questa dottrina fin dal 1821, nella Introduzione alla filosofia (*Uvod v filosofijo*, I, 72-76). E poi la trovai sostanzialmente identica, se non erro, presso Schaaf, Boyer, Picard, Zamboni, e altri ». [Da parte mia, io dichiaro che l'opera e l'autore mi erano affatto ignoti, fino al presente congresso tomistico].

[Questa comunicazione sviluppa un capitolo della comunicazione programmatica di P. De Vries. E mi spiego.

Che cosa sia « dato » all'uomo per la sua conoscenza certa, si può dividere in due classi: oggetti immediati, e funzioni conoscitive; insieme costituiscono l'atto di conoscenza, la conoscenza in *atto*.

Ma la conoscenza in atto si può riferire o ad oggetti immediati e allora è *perceptio;* o ad oggetti la cui conoscenza (*an sit* e *quid sit*) è appunto il risultato dei processi conoscitivi esercitati sui dati immediati; per esempio io conosco il pensiero altrui, benchè non lo percepisca immediatamente. La certezza dell'oggetto mediato è garantita dai dati su cui si fonda e dalla natura dei procedimenti impiegati, o funzioni.

Il lavoro progettato da P. De Vries sarà compiuto quando avremo fatto l'inventario dei dati primi e delle funzioni elaboratrici elementari e dei loro rapporti essenziali, secondo cui si combinano e si esercitano.

Ma tornare sulle persuasioni spontanee per scoprirne gli elementi primi e le funzioni conoscitive da cui risultano, è atto di riflessione.

Lo strumento della gnoseologia è dunque il portare l'attenzione sulla propria conoscenza, per chiarirla riflessivamente, fino in fondo, fino a scoprire quegli elementi che ci sono, che sono anche presenti, ma non sono di solito oggetto di attenzione, sono inosservati.

Presenza degli elementi da cui risultano le conoscenze e attenzione sopra di essi, ecco le due parti della riflessione gnoseologica o critica; la prima è, dirò così, costituzionale, la seconda è *attività;* insieme formano la autotrasparenza e autopercezione della mente, o la *riflessione completa*, la *reditio supra seipsam reditione completa.*

È per questa riflessione completa che il soggetto o l'intelletto trasforma la sua certezza spontanea in certezza riflessa, per cui l'intel-

letto non soltanto conosce il vero, ma conosce la sua *verità*, cioè conosce di conoscere il vero.

Nella comunicazione di Usenicnik è indicato come si attua ciò che nella comunicazione di De Vries, si diceva il rendere espliciti i fondamenti contenuti nella certezza spontanea.

Essa completa la prima, e mostra, insieme, come tale soluzione sia già contenuta nel tesoro tradizionale Tomistico].

La comunicazione ha tre parti:

1°) propone tre difficoltà, che turbano le menti, che si accostano alla questione della certezza: come si può giudicare la nostra conoscenza, se l'atto con cui si giudica è già un atto di conoscenza? Risponde (nella III parte) che se si imposta il problema nel campo del *giudicare*, la difficoltà è insolubile; ma nel caso della riflessione completa, non c'è giudizio, ma la manifestazione immediata della conoscenza alla mente stessa.

2°) difficoltà: se il criterio per giudicare della verità è l'evidenza, l'evidenza stessa suppone la facoltà di conoscere il vero; quindi la questione ritorna e non finisce mai. Risponderà nella III parte, che nella riflessione completa, la mente vede, se è mossa dall'oggetto o da disposizioni soggettive, in tutto o in parte.

3°) difficoltà: Ma non potrebbe la nostra mente essere male costruita, e farci vedere per vere, proposizioni false? Risponderà nella III parte: che nella riflessione completa la mente si vede totalmente nella sua struttura, così che quella supposizione è annullata.

Ma entriamo nella esposizione, che è la seconda parte della comunicazione e consta di due punti o asserti:

Asserto I: la riflessione completa è propria della nostra mente. - Asserto II: questa facoltà che ha la mente di riflettere sopra i suoi atti e sopra sè stessa è di somma importanza per il controllo riflessivo della nostra certezza spontanea.

Asserto I. - L'autore considera il caso in cui un atto riflette sopra un altro atto: « sic intellectus intellegit lapidem et intelligit se intelligere lapidem, alio et alio actu » (I, 81, 3, 2; I, 28, 4, 2); questa è chiamata dall'autore *reflexio incompleta*. Ma la nostra mente va più in là; essa può nella stessa operazione « intelligere intelligibile et intelligere se intelligere »; dice S. Tommaso: « eadem operatione intellego intellegibile et intellego me intelligere » (in 1. Sent., dist. I, qu. 2, art. 1, ad 2.). Questa è chiamata dall'A. *reflexio completa*.

Infatti mentre penso, sono *conscio, con-scio*, che penso, e che sono io che penso. E questa coscienza è certissima » (De Ver. X, 8, 8).

« Nullus potest cogitare, se non esse, cum assensu; in hoc enim quod cogitat aliquid, percipit se esse » (De Ver. X, 12, 7).

D'altra parte se la mente conosce un atto solo per mezzo di un altro atto, e non nel medesimo atto per riflessione completa, conoscerebbe sè soltanto come oggetto, e non come soggetto, cioè come *aliquid cogitans* e non come *ego;* ossia il soggetto pensante, rimarrebbe incognito a sè stesso, come pensante.

Un autore cattolico dice che la coscienza non ci testifica se non un « esser pensato » « es wird gedacht », « cogitari », e non si arriva alla conoscenza di sè, se non per una deduzione, cioè : se c'è un pensato, c'è anche qualche cosa che pensa, e a questo dò nome « io ». Ma questa analisi non apparisce esatta; la coscienza ci dà non un « cogitari » ma « me cogitare », « cogito ». Inoltre per mezzo di un ragionamento deduttivo non arriverei mai a un *io;* infatti nella conclusione non potrebbe apparire un *io,* se già non ci fosse in una delle premesse; quindi l'*io* deve essere conosciuto anteriormente al sillogismo, « in hoc, quod (subiectum) cogitat aliquid, percipit se esse ».

Del resto questa espressione « reditio completa » è metaforica; gli atti immateriali non veramente escono e ritornano, ma piuttosto « in se manent » (De Ver., II, 3, ad 2; in 1. Sent. dist. 17, q. 1, a. 5, ad 3).

L'A. spiega come tale *reditio completa* non importi la coscienza immediata della sua essenza; ma soltanto si conosce « actu cogitans ut cogitans »; e la sua natura intima non la conosce se non *per conclusiones ex actu intellectus* (I, 87, 1) (giacchè l'anima umana è *in infimo gradu immaterialitatis*).

Ecco la conclusione « Reflexio completa est praesentia subiecti cogitantis sibimetipsi in sua cogitatione ».

Valore della riflessione completa : in essa l'atto della mente è presente a sè stesso, è trasparente a sè stesso, per usare la formula bergsoniana; quindi nessun possibile errore, in questa autovisione; la possibilità dell'errore e del dubbio suppone la possibilità di una *inadaequatio* tra il conoscente e il conosciuto, tra « intellectum et rem ». Ora, non è possibile una « inadaequatio » quando la visione è visione di sè stessa, presente a sè stessa tale quale è.

Così pure il contenuto o l'oggetto del *cogitare* (qualunque sia), esiste certissimamente, perchè *è presentato,* e « praesentari per reflexionem completam idem est atque esse ».

Nella riflessione completa la mente vede sè stessa conformantesi cogli oggetti; conosce così che è nella sua natura di conformarsi cogli oggetti; e qui cita il notissimo passo del De Veritate, I, 9.

Per questa « introspezione », o intuito di sè, la mente vede in che modo fa gli atti di conoscenza.

« experimento cognoscimus nos abstrahere formas universales a conditionibus particularibus » (I, 79, 4).

Se dirigo l'intelletto sullo stesso soggetto pensante, il soggetto diviene oggetto, e concepisco questo oggetto come ente, sostanza, causa.

E per riflessione vedo che con questi concetti esprimo ciò che il soggetto pensante è in realtà; e allora capisco che l'intelletto nostro ha la proprietà di conoscere gli enti reali, e di esprimere le sue cognizioni con concetti universali.

Se l'intelletto in presenza dell'ente forma i primi principii, la mente vede per riflessione che essi si fondano veramente nella nozione di ente: quod est, est; si est, non non-est; aut est, aut non est. E le nozioni astratte si chiariscono alla mente nel concreto soggetto pensante; ego vere sum ens; ego sum, quod sum; et dum sum, certissime sum.

Così la prima certezza di *coscienza intima*, accompagna tutta la conoscenza e il suo modo. E tutta la Criteriologia si fonda in quella prima certezza.

4. *A. Etcheverry S. J., Vals-près-Le Puy*

4) A. Etcheverry S. J., Vals-près-Le Puy.

La sua comunicazione è in due edizioni, latina e francese: De munere evidentiae in critica cognitionis - En quel sens l'évidence estelle le criterium suprême de la vérité?

Questa comunicazione, in realtà, tende a chiarire il significato della *evidentia*.

Al centro della comunicazione sta questa dottrina: in due tappe:

a) questione di metodo: mostrare che la soluzione ultima del problema critico riposa necessariamente sopra una intuizione e non sopra un ragionamento (De Verit. q. XV, a. 1: S. Tommaso prova che ogni *discorso* parte da una *intuizione*). [ossia che tutto il mediato si fonda sopra l'immediato; e che trovare l'immediato su cui il mediato si fonda e da cui deriva, è trovare la garanzia di verità del mediato].

b) oggetto di questa ricerca dell'intuizione: non è possibile l'intuizione della facoltà intellettuale in riposo, ma della facoltà in azione, in atto, nel suo atto di conoscenza. In ogni atto in cui l'intelligenza conosce una verità, essa percepisce la sua funzione essenziale e la sua natura assimilatrice della verità.

Nell'edizione latina l'A. sviluppa, citando S. Th., I, q. 79, a. 8; De Ver. q. 10, a. 8:

« ratiocinatio humana... procedit a quibusdam simpliciter intellectis »;

« In hoc enim aliquis percipit se animam habere et vivere et esse, quod percepit se sentire et intelligere, et alia hujusmodi vitae opera exercere... Nullus autem percipit se intelligere nisi ex hoc quod aliquid intelligit; quia prius est intelligere aliquid, quam intelligere se intelligere ».

Ora riflettendo con riflessione completa sopra il suo atto di fare il giudizio vero, sopra la sua certezza legittima, l'intelletto intuisce sè stesso, e coglie il valore della sua attività, discernendo in essa l'influsso dell'ente conosciuto, o la sua apprensione dell'ente; così prende coscienza della sua natura, che è tale che è atta a conformarsi conoscitivamente con la realtà (cfr. De Ver. q. 1, a. 9).

Ecco spiegato che cosa è l'*evidenza*. La quale è colta nei singoli casi e in concreto; e solo dopo ciò, si può proclamare che l'evidenza è il criterio della verità.

Non si deve dunque fare come molti scolastici che pongono *a priori* l'asserzione che l'evidenza è il criterio della verità. Ontologicamente, è vero che l'evidenza precede come condizione la conoscenza della verità. Ma logicamente, no.

Egli osserva che si evitano così le obbiezioni sulla soggettività dell'evidenza; e premettere poi la nota che ogni processo intellettivo si fonda sull'intuizione, serve per preparare la soluzione per alcuni *spiriti troppo ragionatori*, e ci si trova d'accordo coi filosofi contemporanei, che sono unanimi nel rifiutare l'efficacia della dialettica pura.

5. *P. Umberto Degl'Innocenti O. P. Prof. in Pont. Coll. Intern. « Angelicum »*.

Espone da prima la dottrina oramai comune a moltissimi Scolastici, che l'oggetto *sentito* dal senso non è la cosa fuori; tale oggetto è entro i limiti del corpo: intrasomaticum. Ma ciò che il senso per-

cepisce è un termine *materiale* diverso dal nervo del senso, o l'etere, o il suono fisico che tocca il nervo e così via.

Questi Scolastici intendono così la sensazione per la loro preoccupazione di salvarne l'obbiettività.

P. Degl'Innocenti, sulla scorta di S. Tommaso, trova che è insufficiente il contatto fisico del corpo materiale per produrre la conoscenza sensibile. Il corpo materiale produce nell'organo del senso una « specie », una *forma* eguale alla propria, ma senza la propria materia.

« ex hoc enim aliquid in actu sentimus vel intelligimus, quod intellectus noster vel sensus informatur in actu per speciem sensibilis vel intelligibilis » (S. Th. I, q. 14, art. 2).

Quindi la sensazione non termina all'oggetto *in esse physico materiali,* ma all'oggetto *in esse cognito,* ossia all'oggetto *in specie, in repraesentatione.*

E s'accorda con queste conclusioni quello che S. Tommaso dice dell'indole della sensazione; il senso è *repraesentativus* o *indicativus* all'intelletto di un'altra cosa (De Ver. I, a. 11).

Due punti si devono salvare nella sensazione e in ogni conoscenza: il realismo e l'immanenza. L'immanenza vieta che si attinga la cosa nel suo modo di essere *materiale,* ma richiede che lo si attinga nel modo di *essere* conoscitivo, che è l'essere della specie. Il conoscente poi è certo di conoscere nella specie una cosa reale *extra se positam,* perchè mentre i sensi attingono, ciascuno nella sua specie, il loro oggetto, l'intelletto immediatamente giudica la natura *apprensiva* della sensazione, cioè conosce che la specie è verace, cioè che la sensazione è per natura tale che si conforma e si adegua alle cose esterne.

Nel complesso, secondo la tesi di P. Degl'Innocenti, per S. Tommaso la conoscenza sensibile avviene così:

la presenza dell'oggetto materiale fuori del corpo del soggetto, è richiesta per determinare o causare la specie da cui il senso « immutatur », resta modificato. Questa *specie,* presente nel senso, è il « primum visum », è termine immediato della visione; termine ultimo è la cosa, ma in quanto essa nella specie è rappresentata.

Per questo l'occhio vede rotto il remo immerso nell'acqua; e si continua a *vedere* finchè dura la specie nell'occhio anche se l'oggetto esterno effettivamente non c'è più.

L'importanza della comunicazione di P. Degl'Innocenti è grande anche per le conseguenze, oltre che per la freschezza della dottrina.

Infatti, se il senso conosce immediatamente soltanto la specie obbiettiva che gli si presenta, resta soppressa la possibilità della *percezione* immediata dell'essere delle cose materiali fuori di noi; e quindi l'impossibilità di fondare su tale conoscenza sensibile la metafisica della sostanzialità, e il suo valore obbiettivo.

Didatticamente, questo è il primo passo per scuotere gli scolastici dal loro « sonno dogmatico ».

6. *La critica della conoscenza delle cose esterne materiali e la comunicazione del P. L. Veuthey.*

5. Il pensiero critico-metafisico di Léon Veuthey, professore di filosofia nell'Ateneo « De Propaganda Fide », è complicato e meriterebbe una esposizione e una critica a parte. Egli è già autore di un volume « De cognitione humana - CRITICA - Criteriologia ac theoria cognitionis critica historiaque (ad usum auditorum) » (1936).

La sua Comunicazione, nella quale conclude presentando lo schema del suo corso, fu ripubblicata in italiano con note nella « Miscellanea Francescana » nel fascicolo luglio-dicembre 1936.

Sostiene energicamente l'esistenza e l'importanza del problema critico della conoscenza; che non è problema criteriologico, ma riguarda la « posibilità stessa della conoscenza oggettiva ». « Naturalmente questa soluzione non può esser data a priori, ma deve risultare dall'analisi metodica e scientifica, senza alcun presupposto e lasciando sospesa l'intelligenza fino alla giustificazione dei suoi giudizi per mezzo dei fatti. Questa sospensione del giudizio è il vero metodo scientifico opposto all'*a priori* Kantiano e idealista; questa giustificazione per mezzo dei fatti è l'opposto di una giustificazione del pensiero per sè; è il metodo critico concreto opposto al metodo astratto che presuppone il valore della ragione, mentre lo si deve dimostrare ».

Parole a cui la gnoseologia pura sottoscrive; (la quale poi si dice « pura » non perchè si limiti ad analizzare l'*atto* del conoscere, ma perchè lo esamina come vuole M. Veuthey, in concreto e senza alcun preconcetto nè presupposto. Questo sia detto a correzione di un suo apprezzamento sulla gnoseologia pura).

Ma quando si parla dell'oggetto del problema critico, allora, se ho bene capito, egli si preoccupa della dimostrazione della *possibilità* della conoscenza che la mente ha dell'oggetto nel senso di natura *materiale*.

Io non sento interesse così acuto per questo problema tanto da ritenerlo il problema urgente della filosofia moderna; io credo anzi che la metafisica si costruisca anche senza una soluzione di questo problema della « possibilità ».

E' verissimo che per la conoscenza ontologica occorre che ci sia almeno un caso in cui l'ente e il pensiero si trovino insieme nella stessa realtà; ma questo è il caso appunto dell'autocoscienza della propria personalità omogenea alla personalità degli altri uomini.

Quanto alla materia bruta, il problema è piuttosto fisico e cosmologico che critico e gnoseologico.

Non mi inoltro nella questione dell'assoluto, in cui soggetto e oggetto trovano secondo V. la loro identità, nè nella questione del come la mente può salire a questo assoluto.

Il pensiero di L. Veuthey è totalitario; e un'intesa richiederebbe un dialogo che giungesse fino alle radici prime delle questioni.

Tutto bisognerebbe porre in discussione: se il problema principale sia quello della conoscenza delle cose esterne materiali o della *Natura* (in quanto opposta allo *Spirito*), o se questo sia secondario, e il principale sia la percezione immediata di una realtà sensibile non soggettiva, e di una realtà ontologica sostanziale, obbiettiva rispetto alla conoscenza, anche se soggettiva nel senso che sia la stessa sostanzialità del soggetto nell'atto di esercitare le operazioni della vita. Quindi riesaminare insieme tutto il campo della conoscenza, dei suoi oggetti, dei suoi dati, delle sue funzioni ecc. ecc.

La convinzione finale del P. Veuthey è da lui indicata nel resoconto che fa in « Miscellanea », fascicolo citato, p. 336. Egli si oppone alla posizione di M. Olgiati che nega l'esistenza del problema critico e la questione del « ponte » (tra il soggetto e la cosa); egli la dice una tesi « contra philosophiam ».

Per la informazione dei lettori riporto il brano traducendolo.

« La conoscenza è un'azione immanente e un divenire vitale. Dunque non è *passio* semplicemente, con cui si riceva l'oggetto così come è; ma è una *productio* di specie sensibile o intellettiva, secondo la natura del soggetto e le sue leggi. Qui dunque si pone necessariamente un problema: questa *produzione* è forse *secondo l'oggetto*, dato che è necessariamente *secondo il soggetto*? Se l'oggetto fosse assolutamente eterogeneo, come nel caso dello spirito e della materia, bisognerebbe dare a priori risposta negativa. La cognizione non può essere oggettiva se soggetto conoscente e oggetto non possono ridursi a qualche omogeneità o armonia ontologica, senza della quale sarebbe

impossibile l'armonia nella cognizione, cioè l'*adaequatio intellectus et rei,* cioè la verità. Il problema dunque esiste, e grande ».

« La soluzione, come è chiaro, non può che essere metafisica (?), e credo che l'egregio professore (M. Olgiati) abbia questo in mente; ma è deplorevole (lugendum) che per la necessità della vera metafisica, egli poi neghi il problema critico. Questa negazione suona molto male. E quindi si spiega la reazione che produsse sia nel congresso che fuori del congresso. Il problema dunque esiste. Ma la soluzione è metafisica. Sia quelli che vogliono cominciare dalla critica, sia quelli che vogliono cominciare dalla metafisica o cadono necessariamente in un circolo vizioso, o devono rinunciare a ogni filosofia critica ». Egli conclude: « La critica non può precedere la metafisica, nè la metafisica può precedere la critica, ma la critica nostra deve essere insieme metafisica e la metafisica insieme critica ».

Quanto al problema della realtà delle cose esterne materiali in quanto *sostanze attive e passive non psichiche,* la gnoseologia potrebbe accettare la formula di P. Veuthey: *il problema critico di tale conoscenza, esiste,* (più che per l'opposizione tra materia e spirito, che convengono nelle nozioni ontologiche per il fatto dell'immanenza del conoscere); *occorre un ponte;* e questo ponte è gettato dalla *metafisica.*

La soluzione è dunque insieme critica e metafisica.

Ma per me, la metafisica deve essere stata già guadagnata, per mezzo della gnoseologia. Mentre la via di P. Veuthey è quella che interpone l'Assoluto.

PARTE II.

OSSERVAZIONI

—

I. - *Divergenze e incompletezze.*

1) *Le divergenze fondamentali*

Il gruppo Olgiati, Casotti, Garrigou-Lagrange, Maritain sostiene la precedenza assoluta della metafisica sulla gnoseologia; e nega la posizione di una ricerca critica antecedente alla metafisica; questa comincia col concetto di ente e si svolge nel mondo concettuale.

Contro questo gruppo sta l'altro molto più numeroso, anzi assolutamente prevalente, che tiene per la precedenza della dottrina della conoscenza sulla metafisica.

Non ostante la buona volontà di P. Boyer che cerca di attenuare l'opposizione, questa è parsa insanabile.

Penso che l'opposizione sia un caso dell'opposizione generale tra i tipi mentali. Il tipo speculativo *ragiona* nel campo del concetto e del giudizio, dei principi e dell'evidenza mentale. Il tipo sperimentale sente che la radice di tutto è l'esperienza concreta: gli scolastici di questo tipo non sono empiristi, perchè con la funzione astrattiva intellettuale collegano il mondo della percezione immediata (estesa agli atti, alle funzioni, agli stati, soprasensitivi e all'*io* come loro soggetto e sede).

Il primo, è accampato nel piano logico-verbale; il secondo s'è accorto che il mondo concettuale (che si risolve in principii e procedimento logico), ha le sue radici nel mondo della percezione concreta (dati, sia sensitivi che psicologici, e ontologici, e funzioni sensitive e intelletttive; loro *analisi* in esistenza individuale e in essenza o natura; loro sintesi nella percezione dei rapporti necessarii tra le essenze). I primi si fermano al *concetto* primo; i secondi procedono fino al *dato concreto*; i primi sono i razionalisti della scolastica; i secondi sono gli empirico-razionali; e sono fedeli veramente allo spirito della scolastica.

Opposizioni alla tesi storica di Mons. Olgiati

Il P. Sirveck contesta la tesi che nella storia della filosofia la metafisica condizioni la teoria della conoscenza, e non viceversa, fermandosi sul caso di Spinoza, in cui il P. Siweck ha una speciale competenza.

Nella « Miscellanea Francescana », vol. XXXVI, fasc. III e IV, p. 333, il prof. P. Léon Veuthey fa alla tesi storica di M. Olgiati queste osservazioni : « essa è contro la storia : è forse vero che il problema della conoscenza è sorto col « fenomeno » o è vero invece che il « fenomeno » è sorto dal problema della conoscenza ? Cotesto problema è cominciato con l'inizio della filosofia ; si trova presso gli Indiani, i Cinesi, i Greci e gli Alessandrini. Ma per limitarci ai tempi moderni in cui nacque il concetto attuale di fenomeno, forse non è esso derivato dal problema della conoscenza ? Lasciamo Cartesio il cui problema fondamentale non è quello della *conoscenza*, ma quello della *certezza*, e veniamo a Locke. Il suo principio fondamentale è *Nihil est in intellectu, quod non fuerit prius in sensu*. Ora, il *senso* non dà la sostanza, ma ciò *che apparisce* della cosa, cioè il fenomeno ; quindi non conosciamo che fenomeni. Si vede dunque bene che il « fenomeno » ha origine dal problema della conoscenza. Per Kant la conoscenza è *immanente* ; ora non può essere immanente, riguardo alla cosa, se non il fenomeno, che è, inoltre, soggettivo : dunque anche questo « fenomeno » ha origine dal problema della conoscenza. Finalmente per l'idealismo, ciò che si conosce è l'idea reale e universale ; quindi la molteplicità empirica non è che fenomeno. E così di nuovo e sempre si scorge che il fenomeno nasce dal problema della conoscenza e non il problema dal fenomeno.

Ci si dimostra che i filosofi moderni hanno un falso concetto della realtà : è verissimo ; ma la conclusione, cioè che da questo sia nato il problema « videtur affirmatio gratuita, pro maxima saltem parte eorum et pro ipsa origine philosophiae criticae in se ».

2) *Mancanza di unità ma grande libertà di opinione e di discussione*

La seconda costatazione, parallela a quella delle divergenze, è che nella neo-scolastica non esiste una dottrina della conoscenza comunemente accettata, che si possa dire patrimonio acquisito : c'è chi

nega la posizione del problema e quindi considera tali questioni come una deviazione dalla vera scolastica — chi si limita a fare una logica major e ad inserirla comunque nei manuali — chi accetta il problema e lo tratta come questione del punto di partenza, o questione sulla certezza e sul suo criterio — chi si propone di esaminare tutta la conoscenza spontanea, volgare e scientifica con l'analisi gnoseologica, per rendere riflessa la certezza spontanea, e, subordinatamente, per correggere quello che nella conoscenza spontanea si trovasse infondato.

Tutte le possibilità si trovano rappresentate.

La larghezza e libertà della discussione, dà una grande soddisfazione e un senso, direi, di distensione nervosa; in contrasto con l'opinione degli avversarii, (opinione che in taluni ambienti ha una giustificazione) che lo studioso cattolico, specialmente se ecclesiastico, stia sempre sotto la spada di Damocle di un'autorità opprimente.

Notevole il fatto che l'ordine religioso più rigidamente disciplinato, dà un magnifico esempio (dico nel suo complesso e nelle alte sfere) dello spirito della libera ricerca; i rappresentanti della posizione gnoseologica, apparentemente più ardita, realmente più fedele allo spirito della scolastica, sono Gesuiti; e all'estero, in Germania e in Francia, essi sono alla testa del movimento progressivo.

3) *Frammentarietà e lacune*

La terza osservazione è che le trattazioni, anche di quelli che aderiscono all'indirizzo critico, non sono sistemate; il P. De Vries fa uno schema completo, ma è uno schema.

Si insiste sul metodo, e giustamente; si trova che il metodo è la riflessione del soggetto sui suoi processi conoscitivi e sopra sè stesso; si pone come programma il famoso passo del *De Veritate;* ma sull'esegesi del testo non si è d'accordo.

Si insiste sulla conoscenza dell'*altro come altro*, e giustamente; ma ciò che più importa è la costituzione di questo *altro* che si presenta nella conoscenza; e su questo *altro* si discute; chi lo trova nell'oggetto del pensiero; chi nell'autocoscienza; chi in una *saisie* dell'intelligenza; chi nelle stesse sensazioni. E, in generale non si procede oltre questo primo passo (dell'altro come altro o dell'ente in universale).

Altre questioni essenziali appena affiorano qua e là. La genesi dei concetti ontologici di sostanza, di causa, di persona, o è somma-

riamente accennata come una elaborazione possibile del concetto di ente universalissimo, con dei visibili salti; o è accennata come possibile elaborazione dei dati dei sensi.

La questione della conoscenza che ha l'anima di sè stessa, è trascurata; non se ne sente la solidarietà con la metafisica e con la conoscenza del reale esterno.

Non si esamina perchè la metafisica abbia per oggetto la « substantia prima » nè si pensa a una discussione sulla costituzione intima di essa; si è quasi stanchi della questione dell'esistenza e dell'essenza, come dicono.

Non si discute la conoscenza delle cose esterne materiali e la vera funzione dell'astrazione.

Si potrebbe rispondere che questi temi non erano proposti; ma nel tema generale entravano benissimo. Che se la presidenza della Accademia Tomistica avesse inteso di fare un congresso veramente dottrinale, avrebbe dovuto dedicare tutta la settimana alla sola questione della conoscenza e *organizzare* la trattazione.

Sarebbe bastata questa questione: l'*idea di sostanza*: significati; origine; relazioni con la conoscenza dell'io e con la conoscenza degli altri e del mondo materiale. E per un'altra settimana: l'idea di causa; significati; origine; uso in metafisica speciale.

Sopratutto c'è bisogno di una grande apertura di pensiero fino a comprendere tutto il campo del sapere, non la sola metafisica; occorre sentire l'importanza di certe questioni nell'enciclopedia filosofica; il che darebbe una singolare unità, nella molteplicità quasi infinita dei particolari. E forse farebbe sentire nella sua forza l'esigenza di un totale assestamento della Scolastica e, quindi, della filosofia (¹).

II. - *Le conclusioni positive*: *il passaggio alla gnoseologia*

Raccogliamo dall'esposizione delle comunicazioni favorevoli alla precedenza logica della dottrina della conoscenza alla metafisica, i seguenti punti che sono la trama stessa della gnoseologia pura.

1° Esiste, prima della riflessione critica, un patrimonio di certezze volgari e scientifiche, e metafisiche;

2° si hanno due tipi di conoscenze: la conoscenza formata di concetti, e giudizi, espressi con vocaboli e proposizioni [conoscenza lo-

(¹) Sono del 1937 le opere: Joseph De Vries S. J., *Denken und Sein* - e: Gabriel Picard S. J., *Reflexions sur le problème critique fondamental*.

gico-verbale] — e la conoscenza immediata, intuitiva [conoscenza percettiva, per praesentiam], i cui oggetti sono immediatamente presenti e manifesti.

3° si sente l'esigenza di veder chiaro fino in fondo nelle certezze spontanee, e specialmente, nelle conoscenze formulate in giudizi e fondate sui principii primi, e sull'evidenza mentale.

4° non occorre per questo nè cominciare dal dubbio, nè mettere in dubbio le certezze spontanee.

5° le conoscenze derivate, accompagnate da certezza spontanea risultano di elementi primi e delle loro combinazioni — già nei giudizi spontanei vi è un principio di riflessione — la ricerca sulla conoscenza non fa che rendere esplicito ciò che è implicito nelle persuasioni spontanee, e spingere la riflessione fino in fondo, in modo sistematico.

6° è impossibile rimanere con la ricerca critica nel piano del *giudicare,* e dell'*evidenza* come principio o come criterio o presupposto o asserito a priori, — o del valore della ragione assunto come verità fondamentale; dal piano del giudizio e dei principii si deve scendere nel piano della intuizione, della percezione immediata, della manifestazione che contiene la presenza e, in questa, l'esistenza.

7° questo piano delle presenze e manifestazioni immediate, è anteriore ai principii formulati, ai presupposti logici e alla metafisica filosofica; essa stessa ha in questo piano le sue radici.

8° raggiunto il piano delle presenze e manifestazioni immediate, dalle cui combinazioni tutto deriva, sarà possibile ricostruire tutto l'edificio della conoscenza e delle certezze spontanee, ma, questa volta, con certezza riflessa.

9° a questo punto cessa il problema; e l'errore e il dubbio non sono più possibili, c'è l'immediata manifestazione, che contiene la presenza e l'esistenza.

10° il complesso di tutto quello che è presente immediatamente, è chiamato da Noël il « cogito », in memoria di Descartes; esso è in realtà la *coscienza,* coi suoi contenuti: i dati, le funzioni, e i loro rapporti elementari.

11° quanto ai dati della sensibilità, essi non sono, immediatamente, le cose materiali esterne, e neppure i loro accidenti esteriori; tutta la conoscenza sensitiva è immanente nel soggetto, come organismo vivente. [La conoscenza delle cose e delle persone fuori di noi, è tutta mediata, sia per il loro aspetto esterno, che per la loro intima costituzione ontologica].

12° specialmente interessante per la dottrina della conoscenza è la presenza immediata riflessiva delle funzioni e del soggetto: è la riflessione, fondata sull'autotrasparenza, che è propria della psiche umana.

13ª quando la mente nel suo ritorno riflessivo ha reso esplicito quello che era implicito nella conoscenza spontanea, cioè i suoi oggetti immediati, le sue funzioni e i loro rapporti, la mente conosce perfettamente sè stessa; essa si possiede completamente, e può controllare con la certezza riflessa la sua anteriore certezza spontanea.

14° che cosa c'è di immediato e di manifesto? i *dati* della esperienza immediata sensibile, e specialmente la funzione dell'astrarre, il cogliere i rapporti elementari, ecc.; e soprattutto, « se esse » come sostanza e causa.

15° anche i giudizi primi evidenti si risolvono in rapporti elementari tra essenze, distinte (con l'astrazione) nei contenuti concreti elementari; l'evidenza è l'intima manifestazione di ciascun caso concreto; non è un criterio a priori.

16° l'esigenza *critica* è riconosciuta legittima, ma è risolta nella esigenza *gnoseologica*, che è essenzialmente costatativa, analitica, percettiva dell'esistenza, dell'essenza e dei rapporti elementari essenziali; e l'esigenza della *concretezza*, dell'*universalità*, della *necessità* e dell'*evidenza* sono soddisfatte.

17° il pensiero concettuale comincia e si fonda sul concetto di *ens* e sui principii che ne derivano; la metafisica non ha base diversa; ma poichè i concetti derivano tutti dall'esperienza, mediatamente o immediatamente, perchè il concetto di *ens* possa dirsi giustificato nel suo significato e nel suo valore, bisogna che si mostri quell'esperienza da cui deriva e quel processo che lo ricava dall'esperienza. E l'esperienza è, tra le altre, nella percezione dell'essere proprio nell'esercizio delle opere della vita. La funzione è l'astrazione universalizzante.

18° la ricerca riflessiva sul pensiero spontaneo, prende in esame tutto il campo della conoscenza, tende quindi a fondare tutte le scienze e tutto il sapere; è una ricerca vasta e profonda, detta anche « fenomenologia », o gnoseologia analitica, che tende a chiarire l'origine e per ciò il valore di tutti i concetti e di tutti i principii. Precede quindi *logicamente* tutto il sapere spontaneo sistemato e tutta la filosofia; ma *cronologicamente* lo segue.

19° tutto questo, non solo è scolasticamente lecito, ma di più è eminentemente *tomistico*.

Per gli avversari della Scolastica, eterni accusatori di essa come spegnitoio della ragione, questi risultati del Congresso sono tali, che continuare nell'accusa sarebbe indizio o di stupidità o di malafede.

III. *Come la gnoseologia dia soddisfazione alle esigenze contrastanti che si sono presentate al Congresso.*

1. *Le mutue influenze della metafisica e della gnoseologia: la metafisica può influire per accidens sulla gnoseologia; ma questa influisce necessariamente su quella*

La tesi di M. Olgiati è che la speculazione filosofica da S. Tommaso in poi, dipenderebbe dalle vicende del concetto di ente, o di realtà; e da queste vicende di carattere speculativo e metafisico, sarebbe stata influenzata la teoria della conoscenza, nelle sue vicende.

Nella tesi di M. Ol. credo ci sia una parte di vero, ma che le conseguenze che ne trae M. Ol. sieno troppo di carattere assoluto.

Non tutti i filosofi procedono allo stesso modo nelle loro elucubrazioni; e certi modi di procedere portano facilmente ad una influenza della metafisica sulla gnoseologia.

C'è chi si inserisce in una corrente di pensiero e intende di continuarne gli sviluppi, come Spinoza che sviluppa alla sua maniera il razionalismo, o come quegli scolastici che (per loro ragioni personali) si inseriscono senz'altro nel tomismo, e lo prendono come punto di partenza delle loro posizioni; e così fanno spesso quei discepoli che non si sentono padroni di un pensiero originale; e anche quegli altri che sentono di poter apportare un contributo geniale alla corrente in cui si mettono, o si trovano.

Altri cominciano, o intendono cominciare da sè, specialmente quando all'inizio della fase principale del loro pensiero sono, o si credono, illuminati da un'idea che diventa l'idea madre del loro sistema: si ricordi il concetto di potenza e atto per Aristotele, il concetto di verità per S. Agostino; il concetto di *ente* per S. Tommaso; il *cogito* di Cartesio; il divenire come sintesi di Hegel; l'idea di essere per Rosmini e il *rosso della rosa* per Ardigò, l'azione per Blondel, il metodo fenomenologico di Husserl.

In generale, i filosofi sono o di tipo speculativo, o di tipo osservatore e analitico. I primi lavorano volentieri su concetti, procedono per ragionamenti, di cui sentono o credono di sentire l'evidenza. I secondi stanno preferibilmente attaccati all'esperienza, comunque es-

si la intendano. Nella filosofia il mondo concettuale, strettamente unito alle parole, gode di una sua autonomia, la cui ossatura è fatta da principii primi evidenti e dalla logica formale, o da quel tipo di logica che il filosofo crede efficace.

Ma altri hanno viva coscienza che il mondo della logica e delle parole è sotteso dal mondo delle presenze immediate, in cui il primo ha le sue radici.

I filosofi di questo tipo si tengono più aderenti all'esperienza immediata e se sono fedeli al metodo, avranno la costante preoccupazione di controllare le loro dottrine anche speculative, con le ricerche di indole analitica e descrittiva.

Alla prima di queste due direzioni appartengono i razionalisti di ogni sfumatura, alla seconda gli empiristi, due estremi tra i quali oscilla la storia del pensiero filosofico.

Ma il filosofo se non è più che attento, se non fa un continuo sforzo di resistenza, è soggetto alle vicende e alle influenze dell'ambiente in cui si svolge la sua attività di pensiero. In un ambiente si trovano parole che hanno in quel momento una speciale coloritura, uno speciale interesse e una speciale fortuna. Vi sono concetti che dominano e attirano l'attenzione e l'interesse, così che nessun pensatore si sente autorizzato a non tenerne conto; le discussioni sono incanalate in direzioni diverse e continuamente mutevoli. E' dunque possibile che sorgano mutamenti di significato per le parole, mutamenti di sfumature per i concetti, che i concetti-parole si vuotino del loro contenuto sperimentale e originario e rimangano simboli di relazioni, lettere algebriche.

Così accade alle formule filosofiche. Così credo che sia accaduto per la parola esistere ed esistenza, giudizio e giudicare, sostanza, essenza, forma, materia, potere e potenza. La parola entrata nell'uso si riempie di nuovo significato, la veste ha mutato corpo. In tale vicenda logico-verbale, il tipo razionalista che procede speculativamente lavorando sulle parole-concetti, è soggetto a ondeggiamenti e direi quasi a burrasche, tanto che non è facile orientarsi e prima di poter dire di aver compreso un filosofo, bisogna ricostruire il suo vocabolario, assuefarsi ai suoi procedimenti, cogliere certe relazioni tra concetti-parole che a lui sono famigliari, e che dànno come si dice la chiave del suo pensiero. Tra filosofi di tipo speculativo sono dunque possibili e forse inevitabili i malintesi. Per mettersi d'accordo, ossia per intonarsi mentalmente, si dovrà ricorrere alle definizioni, che risalendo arriveranno a certi concetti-parole prime, primordiali. Ma

anche per queste e forse in modo più sottile, sono possibili i malintesi, i fraintendimenti, gli equivoci, le oscurità. Per chiarire le posizioni si ricorre allora necessariamente all'esperienza, si fanno esempi, per mettersi d'accordo.

Ma se il filosofo disprezza l'esperienza, manca il mezzo per chiarire la posizione, e la confusione si perpetua.

I filosofi di tipo sperimentale, sono a miglior condizione per la chiarezza dei termini, e dei concetti, ma sono soggetti ad altri pericoli non minori.

Il caso più banale è quello in cui il filosofo ha un interesse estraneo alla verità da difendere; il secondo è quello in cui il filosofo non cerca l'esperienza pura, ma la interroga con dei preconcetti, anche senza accorgersene, o con degli schemi preformati; oppure quando non fa la ricerca a fondo, ma frammentariamente. E sopratutto è soggetto a non accorgersi di elementi importanti, perchè adopera solo i concetti che trova nell'ambiente senza domandarsi ansiosamente: « e non c'è altro? »: pericolo sopratutto per le ricerche riflessive sulle funzioni conoscitive.

Ecco una folla di casi in cui effettivamente una metafisica può influenzare le ricerche gnoseologiche: la metafisica popolare, la metafisica spontanea della mente, la metafisica implicita nelle discussioni che sono sul tappeto, la metafisica interessata comunque.

Ma bisogna convenire che si tratta di influenza accidentale; di casi accidentali, non di diritto, ma di fatto. Di dirito, c'è la persuasione che i concetti derivino o debbano almeno corrispondere all'esperienza; l'esperienza è la fonte, il termine di paragone, il mezzo di controllo del mondo concettuale-verbale.

Gli errori speculativi invece dipendono di diritto da errori di esperienza, o per non averla affatto consultata o per averla consultata male.

Nel caso presente in cui si tratta dei concetti di realtà, di esistenza, di essere, di sostanza, ecc., si può storicamente provare che l'errore speculativo dipende dall'errore gnoseologico.

Il concetto di sostanza è stato combattuto da Locke, ma per un errore di definizione dipendente da una sua famosa controversia con lo Stillingfleet; la definizione era: quod per se existit et substat accidentibus. Locke non ha negato questo concetto, ma ha detto che è di poco uso in filosofia. La sua attenzione era rivolta all'*essenza*, quid sit, e al *fatto di esistere in se;* si limitava al mondo concettuale esi-

stenziale; gli è sfuggito il concetto di energia fondamentale costitutiva della sostanza individuale reale, e il ricongiungimento di questo concetto con l'esperienza dell'io nell'esercizio dei suoi atti vitali.

Nella efficace, benchè non perfetta prova dell'esistenza di Dio, Locke ricorre come base alla coscienza che l'io ha di esistere e di essere qualche cosa; e come principio, ricorre al principio che dal nulla esce nulla e che il nulla da sè rimane nulla in eterno. Principio evidente certo; ma non s'è accorto che il nulla resta nulla perchè l'ente che non esiste ora, e comincia ad esistere, è contingente, insufficiente a sorgere spontaneamente o a realizzarsi da sè. Se non fosse così il nulla non resterebbe nulla, non in forza di una sua fecondità, ma in forza della spontaneità del contingente a sorgere senza causa, da sè solo; e sopra tutto gli è sfuggito che il contingente è tale perchè è composto di atto di essere e di essenza specifica, due elementi che si determinano reciprocamente, l'uno sulla linea della realtà, l'altro sulla linea della quiddità. Il che si fonda sulla conoscenza della struttura intima dell'ente sostanziale reale. Ora questo non si trova nella esperienza esterna riguardante le cose materiali fuori di noi, che era l'unica esperienza che la scolastica di allora presentava alla discussione con Locke.

Locke è rimasto nelle sue posizioni perchè non *ha usato completamente dell'esperienza;* e ha vinto perchè la scolastica di allora, non ha sufficientemente illuminato l'esperienza.

Berkeley combatte le idee generali, e riduce l'essere all'essere percepito e rimane in questa sua opinione, *per errori di osservazione;* nel primo caso gli è sfuggito il processo sperimentale della percezione dell'essenza; nel secondo caso gli è sfuggito che le qualità primarie non sono date solo dai sensi esterni, ma anche dalla coscienza dell'io di cui alcuni stati sono nell'estensione spaziale; e sono la base per la localizzazione delle realtà sperimentate dai sensi: il soggetto (corporeo) riceve nel suo proprio spazio i dati della sensibilità.

Hume ha interrogato l'esperienza munito di un principio assunto a priori: che non c'è altra esperienza che quella delle sensazioni esterne, e di certi sentimenti che egli non considera molto. E' naturale che non trovi nell'*esperienza, così mutilata,* di che costruire la metafisica e l'IO.

Kant combatte la metafisica dell'io perchè egli dichiara di non tener conto dei sentimenti, delle tendenze e degli atti di volontà; egli *trascura proprio quei dati* in cui si ha coscienza dell'io come sostanza e persona.

In tutto questo, due cause concorrono: la perdita di vista del concetto di atto di essere e di sostanza individuale concreta esistente, e quindi pur ricorrendo all'esperienza, non ve lo hanno cercato; o l'hanno cercato dove non si poteva trovare, perchè non c'era: nell'esperienza dei sensi.

Per questo sono rimasti fenomenisti, e non per aver assunto speculativamente e arbitrariamente il concetto di fenomeno.

La metafisica ha dimenticato di mettere sul tappeto la questione del concetto di atto di essere, illusa che i concetti di esistenza e di absoluta positio esaurissero quello che concerneva la metafisica dell'essere. E quindi non fu più interrogata l'esperienza a questo proposito, o almeno non fu interrogata esaurientemente. Dunque la radice del fenomenismo non è stata una influenza positiva della metafisica, ma la manchevolezza della ricerca sull'esperienza stessa.

Se avessero bene considerato il complesso della coscienza, vi avrebbero scorto il caso principe dell'esperienza della sostanza e dell'ente, e la loro metafisica si sarebbe trasformata.

Certo ha contribuito anche l'importanza delle scienze sperimentali, e l'interesse dei loro successi pratici per il benessere materiale; ma ancora questo si è ridotto ad occasionare le lacune dell'osservazione sperimentale.

Del resto il concetto di fenomeno non esclude il concetto di essere ontologico; non lo sostituisce; non gli si oppone se non quando pretende di essere esclusivo, in forza della cecità riguardo ad una parte dell'esperienza.

Non è che Hume e gli empiristi abbiano introdotto un nuovo concetto della realtà; essi hanno guardato la realtà per dir così con un occhio solo, e non vedendo che realtà fenomeniche, hanno conchiuso: dunque la realtà si riduce tutta a fenomeni. Essi non si sono domandati: come concepire la realtà; o quale concetto dobbiamo farci in via speculativa del reale? Essi hanno spontaneamente assunto quel concetto che l'esperienza interrogata alla loro maniera loro suggeriva.

Così per l'idealismo: la prima tappa è l'osservazione che tutto il conoscere si fonda sulla coscienza, che anche ciò che pensiamo esistere fuori della coscienza, è pensato con elementi della coscienza, così che per quanto facciamo il giro della coscienza, non possiamo mai uscire da essa; anche l'oggetto come tale è oggetto in quanto è in rapporto col soggetto, e viceversa, il soggetto non è tale se non è in rapprto con un oggetto; e il soggetto non è che soggetto di cono-

scenza, perchè tutto si riduce a conoscenza. Senza questa base la speculazione idealista non avrebbe avuto principio o non si sarebbe sostenuta. Interrogazione fallace della coscienza, ma sempre punto di partenza del sistema.

Teoreticamente le realtà che convergono nella conoscenza sono tre : i dati dei sensi; le idee e i giudizi o il pensiero; il soggetto giudicante.

Le idee e i giudizi o esprimono ciò che è presente immediatamente al soggetto, o sono giudizi di esistenza indipendente e fuori del soggetto. Se il filosofo tiene conto soltanto dei dati dei sensi, resta fenomenista; cioè nega le realtà e i concetti metafisici, di sostanza e di causa, (e quindi l'anima e Dio, l'intelligenza e la volontà); se crede di poter ridurre tutto al solo soggetto giudicante, e al mondo dei concetti e giudizi, è Kantiano; (e secondo che considererà i dati dei sensi come realtà date, o realtà prodotte dall'io, sarà o kantiano puro o procederà verso Fichte). Se darà importanza preminente al Pensiero universale, o sopprimendo gli io particolari o considerandoli come fenomeni o io empirici, passerà alle varie forme dell'idealismo assoluto. Ma se si ammettono i dati dei sensi come reali, e l'io come autocosciente di sè come sostanza, allora si ha la via aperta verso le posizioni scolastiche.

È vero che un filosofo può partire da una metafisica, o spontanea, o tradizionale o dialettica, o proveniente da una elaborazione di metafisiche precedenti; ma i sistemi non si confondono con la loro genesi soggettiva, essi devono fondarsi per sè stessi; e allora si vede che hanno le loro radici, in persuasioni intorno agli oggetti e ai mezzi della conoscenza.

II. *Le due direzioni della metafisica e il suo fondamento concreto.*

Per la metafisica si delineano due direzioni : quella prevalentemente speculativa, che muove dall'idea di ente astrattissimo, e intende *ricavarne* tutti i concetti e i principii dell'ontologia, interpretando alla lettera la parola « resolvit » del detto di Avicenna citato da S. Tommaso : « illud quod primo mens concipit quasi notissimum et in quo omnes conceptus *resolvit* est ens, ut Avicennas dicit », e senza tener conto dell'altro detto di S. Tommaso « ens dupliciter dicitur »;

nel primo senso è quell'*ens* che risponde alla domanda « an est », « se esista », concetto tanto universale che si attribuisce anche agli *enti di ragione;* nell'altro senso è quell'*ens* che si divide in sostanza e accidenti, e che si dice *primo et per se* della sostanza, e di quella sostanza che è l'*hoc* aliquid, Socrates vel Callias.

Si noti che il secondo concetto nella sua concretezza contiene il primo, perchè ogni sostanza reale individuale *esiste;* ma il primo, se nella sua estensione si può riferire al secondo, tuttavia non serve per introdurre la mente nella conoscenza della struttura intima delle sostanze individuali, (cioè della composizione di essenza e di atto di essere) che è poi la verità fondamentale della filosofia tomistica.

Di qui una prima esigenza della filosofia scolastica attuale: ripensare l'edificio della metafisica in modo da salvarne

1° la *concretezza,* mettendo in capo alla metafisica tali concetti che il loro significato non faccia dubbio, cosicchè se ne possa *mostrare* nell'esperienza il preciso corrispondente, concreto e attuale.

2° l'*universalità,* non nel senso che si debba cercare un concetto astrattissimo che possa essere *logicamente applicato a tutto* (come è il significato di *ens* nel senso di: ciò che esiste indipendentemente dal giudizio di esistenza) ma un concetto che significhi il fondamento primo della realtà e della conoscenza della realtà (come è il concetto di ente sostanziale reale).

3° l'*unità* nella molteplicità innegabile, perchè i concetti di esistere, di essenza e di atto di essere sono innegabilmente diversi e dànno luogo a diversi sviluppi dottrinali.

A queste esigenze si dà soddisfazione se si mette alla base della metafisica generale il concetto di « sostanza individuale reale » che trova il suo corrispondente concreto sperimentale nella coscienza che ciascun uomo ha della sua concreta « personalità », cioè di essere una sostanza individuale di natura intellettuale, cioè di essere sede e principio, non inerente ad altro, di atti intellettivi e volitivi.

L'analisi di questo oggetto concreto di esperienza immediata, strumento per la conoscenza dell'elemento ontologico della realtà fuori di noi (cose, piante, animali, persone), è sufficiente per la fondazione dei concetti di esistere, di essenza e di atto di essere.

La gnoseologia allarga le sue ricerche in campo più vasto; ma per la critica della metafisica l'esperienza suddetta è pienamente sufficiente.

III. *Si deve porre il problema critico della conoscenza o si deve negare?*

La grande maggioranza dei congressisti e dei relatori conviene nel sentire l'esigenza critica; per un piccolo gruppo, M. Olgiati, P. Amedeo Rossi, P. Garrigou-Lagrange, il problema della conoscenza non può essere che metafisico; il problema critico si deve *negare*.

La risposta deve pur tener conto dell'esigenza di ambedue gli indirizzi, perchè anche il secondo ha in parte ragione.

Il campo della conoscenza ha due piani: quello della conoscenza logico-verbale e quello della percezione immediata.

Nel campo della conoscenza logico-verbale bisogna distinguere i rapporti fra concetti, dalla corrispondenza dei concetti con la realtà da loro significata.

I rapporti tra concetti si devono mettere nel piano della percezione immediata, perchè la loro manifestazione non ha bisogno di alcun intermediario.

Il problema critico si pone per tutto quello che nella conoscenza è *mediato;* cioè per tutta la corrispondenza del mondo logico con la realtà che esso esprime e rappresenta; si pone per tutti i processi deduttivi e induttivi e analogici; ma per le percezioni immediate e per i rapporti tra concetti, non solo il problema critico non si pone più, ma costituiscono essi quel fondo in cui tutta la conoscenza mediata può trovare la sua giustificazione e, quindi, in cui tutti i problemi della conoscenza possono trovare una soluzione.

La soluzione di qualunque problema critico si trova nella risoluzione della conoscenza derivata e complessa in « aliqua prima », per i quali il dubbio non si pone più, e non si può più porre. Onde chi facesse un'esposizione della conoscenza totale cominciando da quegli « aliqua prima » intorno ai quali non c'è e non ci può essere dubbio, il dubbio e il problema critico non si incontrerebbero mai.

Per chi procede con metodo perfetto il dubbio e il problema restano ignoti.

Perciò il problema della conoscenza non sorge che quando si è in presenza di conoscenze derivate, *nel caso che non si veda più la via della loro derivazione.*

E il problema si risolve, mettendo in luce le tappe della derivazione. Onde dubbio e problema sono episodi nelle ricerche sulla conoscenza, episodi che hanno vita effimera, sono fondati sull'ignoranza, sono ombre destinate a scomparire, quando appare la luce.

L'esigenza critica è dunque secondaria; il problema critico è un momento *storico*, non dottrinale; e per questo nella gnoseologia pura non c'è più nè dubbio nè problema; la critica si risolve nella *gnoseologia*, e la logica critica o logica major scompare nell'assetto definitivo della filosofia.

La posizione della *gnoseologia* rispetto all'insieme delle conoscenze spontanee e delle certezze comuni, non è nè il dubbio, nè la negazione; ma la illuminazione intrinseca, riflessiva dei processi con cui le conoscenze e le certezze spontanee sono prodotte e raggiunte; cioè la risoluzione di tutta la conoscenza spontanea in *dati e funzioni;* allo scopo di ripresentare tutta la conoscenza *intimamente chiarita*: dati, funzioni, atti, soggetto e risultati; fatta la luce, la penombra del dubbio si dissolve.

Allora si è in grado di render conto di tutto quello che è veramente fondato e ci si può rivolgere alle conoscenze volgari, scientifiche e filosofiche spontanee per sceverare da queste ciò che eventualmente sia creduto senza fondamento: la critica è un'appendice della gnoseologia pura, che dà soddisfazione a curiosità storiche.

Nell'opposizione degli indirizzi: tra il problema critico e la sua negazione, la gnoseologia risolve l'antitesi con una chiarezza mirabile.

IV. *L'opposizione fra l'ordine delle dipendenze conoscitive e l'ordine delle dipendenze reali.*

Vi era tra i congressisti un'opposizione più sottile.

L'indirizzo speculativo pensa che la conoscenza umana è l'atto di un soggetto, che ha una sua costituzione, e vive in un ambiente; ambedue, costituzione e ambiente, anteriori ai fatti della conoscenza, la quale non può non essere condizionata da quei due antecedenti; anzi, la stessa conoscenza umana ha la sua possibilità ultima nella conoscenza divina. Per queste menti speculative riesce quasi assurdo non seguire nella dottrina lo stesso ordine che si trova nelle cose: il quadro della conoscenza deve cominciare da Dio; progredire passando alla costituzione del soggetto uomo, composto di anima e di corpo; munito di organi di senso, in un ambiente di corpi materiali, e di altri uomini; e, poi, seguire lo sviluppo di quell'essere in potenza al conoscere, che è il bambino che viene al mondo, fino allo sviluppo completo, dell'uomo, dello scienziato e del filosofo. Le menti speculative si collocano di fronte alla realtà e prendono l'atteggia-

mento dell'ingegnere che studia una macchina: la conoscenza umana è la conoscenza che è possibile a un'anima spirituale unita come forma alla materia, che si serve di organi per conoscere le cose materiali, ma che le conosce con idee, concetti, giudizi, immateriali: insomma essi *deducono* dalla (conoscenza della) natura umana quale deve essere la conoscenza propria dell'uomo, e che tale conoscenza è dotata di verità.

Per questa ragione collocano la questione della conoscenza al posto che le compete nell'antropologia che viene dopo la metafisica e la cosmologia; l'ordine che è seguito nella Somma Teologica, di cui sono studiosi fedeli, e su cui hanno formato la loro cultura.

E' facile pensare e capire il loro disorientamento quando sentono che i « critici » vogliono cominciare dal « cogito », dalla coscienza individuale.

Ma altrettanto strana apparisce a questi ultimi critici, la posizione degli *speculativi;* e non a torto; infatti: gli stessi speculativi arrivano alla dottrina che gli unici *dati* per la conoscenza sono i dati dei sensi: nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu. Perciò tutto il resto delle conoscenze deve essere derivato o ricavato dai dati dei sensi. Prima dunque di parlare di Dio, della natura umana e delle cose materiali, gli *speculativi* devono, *per loro stessa dottrina,* far tutta la strada che dai dati dei sensi conduce alle cose materiali, alla natura umana e a Dio, che non sono dati immediati, come le sensazioni.

Per giustificare la conoscenza delle cose materiali e degli altri uomini e della natura umana e di Dio non si può, logicamente, partire dalle cose stesse e dalla natura umana e da Dio; non si può, per mostrare la verità della conoscenza che si ha di un oggetto, partire dall'oggetto stesso, che è in questione.

Lo *speculativo,* a sentirsi ridotto nell'ambito della sua coscienza, ossia, secondo lui, delle sue sensazioni, è in preda allo spavento di un isolamento solipsista e di un sensismo, dai quali non vede possibilità di uscita, e non gli resta che accusare dei peggiori errori quel « cogito » malaugurato; e come il *cogito* apre la filosofia moderna, non c'è da far altro che esorcizzare la filosofia moderna dalla repubblica del pensiero, e tornare al medio evo.

Ma è pure inquietante la posizione degli speculativi; essi cominciano con la metafisica tutta fondata sul concetto astrattissimo di ente; fanno la cosmologia, e l'antropologia; arrivati in questa alla teoria della conoscenza sensibile e dell'intelletto, incontrano delle cose sor-

prendenti: che tutta la conoscenza è ricavata dall'intelletto che elabora i dati della sensibilità: ma, allora, tutto quello che essi hanno detto prima, in metafisica, in cosmologia, in antropologia, non era originale, doveva esser venuto dai sensi; e tutto il loro ordine di trattazione mette il carro avanti ai buoi, si allontana dall'ordine con cui la natura rivela all'uomo la verità. Tutto quello guadagnato finora che pareva tanto solido, improvvisamente è scosso dal dubbio: « e se tutta quella roba non fosse che una fantasia, non ricavata dall'esperienza sensibile? »

Ma allora bisogna far la strada *naturale* del conoscere; non cominciare dalla metafisica, e dall'antropologia, ma dai primi dati, dalle prime funzioni elaboratrici e venir su via via, fino a raggiungere, questa volta efficacemente, la metafisica, la cosmologia e l'antropologia: ed ecco lo speculativo costretto dalla logica a diventare gnoseologo.

La gnoseologia dice agli speculativi: non buttate a mare tutto il tesoro delle dottrine su Dio, sulla natura umana, sulle cose materiali che avete elaborate con tanta cura; ma non fatene un uso che sia una petizione di principio: adoperate il vostro acume per analizzare queste conoscenze riducendole in quegli « aliqua prima » di cui sono formate: 1ª fase della gnoseologia; l'analisi di tutte le conoscenze, per ottenere l'inventario dei dati primi e delle funzioni; e appunto perchè dati *primi* e funzioni *elementari,* questi saranno immediatamente presenti al soggetto conoscente; se non fossero immediatamente presenti, non sarebbe finita ancora l'analisi.

Ed eccoci all'*ambito di tutto quello che è immediatamente presente al soggetto*, ossia al concetto di *coscienza* che la gnoseologia ha trovato.

D'altra parte, a quelli che intendono il « cogito » come l'*atto di pensiero che giudica, che pensa teoreticamente,* e che quindi *pone* il suo oggetto, la gnoseologia fa il rimprovero di un'arbitraria mutilazione della *coscienza;* in essa non c'è solo il pensare, nel senso di giudicare; ma c'è l'aver presente e manifesto, l'accorgersene, il percepire; e inoltre, non c'è solo l'oggetto come giudicato o posto, ma come realtà sperimentata e trovata; e questa realtà trovata, se si considera senza preconcetti, è tale e tanta che basta a fondare la conoscenza di sè, del mondo esterno, degli altri uomini, di Dio, delle scienze e della metafisica.

V. *L'opposizione tra evidenza razionale ed esperienza*

L'indirizzo speculativo procede spontaneamente, sorretto dall'evidenza della *logica,* che è il primo momento della riflessione e dei primi principii che sono il punto d'arrivo dell'analisi *logica* della conoscenza; e per giustificarsi in un primo momento il pensiero speculativo fa appello al criterio dell'*evidenza,* che è quella chiarezza mentale per cui non si può non pensare così: evidenti i principii, evidenti le regole della logica, evidenti le conclusioni: è l'evidenza nel senso ordinario e corrente della parola.

Questi speculativi estendono l'evidenza, all'evidenza di fatto; ma l'attribuiscono a conoscenze di fatto che non sono immediate, come la conoscenza dei corpi materiali nello spazio fuori di noi: non è *evidente,* essi dicono, che io vivo in un mondo di corpi e di persone? Non è evidente che tutta la natura è composta di enti in rapporti causali tra loro?

E sono poi tentati di formulare come un principio la proposizione seguente: « ciò che è evidente è vero », « l'evidenza è il criterio ultimo della verità »; principio a sua volta *evidente;* e che dà luogo, al sillogismo:

M. - ciò che è evidente è vero

m. - ora questo... è evidente

C. - ergo, questo... è vero.

Gli speculatori, che abitano il mondo concettuale, sentono l'evidenza, come chiarezza mentale, come un primo. Non possono procedere oltre l'*evidenza.*

Per essi basta tirar fuori l'*evidenza* per dirimere le controversie.

All'opposto si trova l'esigenza di cominciare dall'esperienza concreta; di contro all'evidenza mentale luminosa, l'opacità del fatto bruto; al principio si contrappone il dato; all'universalità, l'individualità.

Qui il mondo logico dell'evidenza è contrapposto al mondo dell'esperienza concreta o della percezione.

Ma la *percezione* non si estende anche alle funzioni dell'intelligenza? è di esperienza che noi nei *dati* consideriamo due aspetti: la loro struttura qualitativa e quantitativa, e la loro individualità attuale; è un fatto che i dati ci si presentano e ci si manifestano sotto questi due punti di vista; è un fatto che noi possiamo dirigere l'attenzione alla quiddità, senza considerare l'individualità.

Ora questo dà la chiave della conciliazione tra il fatto e l'evidenza mentale: quando scorgiamo che la *natura* di un risultato proviene dalla *natura* dei due contenuti in presenza, tale risultato è necessario e universale; ed è intrinsecamente evidente perchè si tratta di rapporto tra essenze che ci sono intimamente aperte e manifeste.

Due rette che si tagliano fanno gli angoli opposti al vertire eguali: non è intuitivamente *evidente*? Ciascun matematico deve confessarlo. Ma non basta: bisogna dire perchè è evidentemente necessario che sia così.

Nelle due rette concrete il matematico considera solo l'*essenza*, cioè la *costanza di direzione;* e considera anche l'essenza dell'*angolo*, che è la *divergenza di due rette* da un punto; ossia la diversità di direzione.

Le due rette che si tagliano, sono rette che divergono da un punto comune. Ora apparisce chiaramente che se le rette mantengono la direzione costante, si avranno da una parte e dall'altra del punto di incontro due eguali divergenze, ossia due angoli eguali.

Tale conclusione per la sua natura o struttura o essenza, è determinata dall'essenza delle due rette e del loro incontro; la geometria è tutto un giuoco di rapporti tra essenze, considerate a parte dalla loro individualità che hanno o sulla lavagna o sul foglio o nell'immaginazione.

L'evidenza è dunque la manifestazione di un rapporto tra essenze, presenti e manifeste, e distinte in seno al caso concreto.

Non sono conciliate qui dentro tutte le legittime esigenze, dell'evidenza, della necessità, dell'universalità, della concretezza, della sperimentalità, dell'immediatezza?

Siamo passati dal piano logico-verbale con la sua evidenza, al piano percettivo dell'immediato e dell'analisi elementare che nel dato distingue a parte l'essenza. Cioè al piano della gnoseologia pura.

VI. *L'esigenza dell'immanenza e della trascendenza*

Altra coppia di esigenze opposte è quella che riguarda l'immanenza e la trascendenza della conoscenza.

L'immanenza della conoscenza è dottrina innegabilmente scolastica e tomistica. Ma allora a che si riduce la trascendenza?

Possiamo distinguere tre casi:

1) quando il contenuto o l'oggetto è un'appartenenza del soggetto o il soggetto stesso: *io*.

2) quando il contenuto presente non appartiene al soggetto, come i dati delle sensazioni.

3) quando l'oggetto non è presente, ma è giudicato esistente in un giudizio di esistenza derivato o mediato, come quando conosciamo la psiche altrui.

Nei due primi casi l'oggetto trascende non solo il giudizio di esistenza che esprime la percezione, ma trascende anche la stessa percezione, come atto del soggetto; quando percepisco ossia m'accorgo della presenza di un mio dolore, quel dolore c'è realmente, a questo mondo, anche se sono io solo a sentirlo. Il dolore reale trascende l'atto di accorgermi che c'è, cioè l'atto di percepirlo.

Quando percepisco *me*, la mia esistenza è perfettamente oggettiva, e io posso dire: esiste un io nel mondo della realtà e questo sono io.

Nel terzo caso il giudizio di esistenza per oggetti non presenti, è immanente; ma il suo valore porta a conoscenza di un soggetto trascendente, se il giudizio è fondato bene.

Anzi a considerar bene, ogni giudizio di esistenza (veramente giudizio del mondo logico-verbale) ha sempre l'intenzionalità a portata trascendente: è l'affermazione di qualche cosa, che è fuori del giudizio stesso. Così la gnoseologia concilia l'immanenza del conoscere e la trascendenza del conosciuto.

IV.

Gli ultimi schiarimenti di M. Olgiati, ossia la sua effettiva accettazione della gnoseologia.

Nella relazione sul Congresso Tomistico Internazionale apparsa nel fascicolo di novembre 1936, M. Olgiati al testo della sua relazione aggiunge: « crediamo utile pubblicare anche la replica di Mons. Olgiati a diverse obbiezioni che gli furono fatte al Congresso internazionale tomistico dopo la sua relazione... ».

Il primo dei tre punti è questo: « si può affermare la priorità della metafisica in confronto alla gnoseologia *da un punto di vista teoretico?* »

La risposta che dà Mons. Olgiati è quanto mai interessante per la controversia: egli spiega che quando asserisce la priorità della me-

tafisica sulla gnoseologia, intende parlare della priorità di una *metafisica iniziale*, o come dice P. Garrigou-Lagrange, al quale si ispira: « *une métaphysique implicite, une ontologie rudimentaire* » un orientamento metafisico iniziale, che è un germe da cui tutto poi resta influenzato. E questa « priorità di una metafisica iniziale, anima di ogni sistema e di ogni parte del sistema, e perciò anche della gnoseologia, dev'essere considerata come il punto centrale del dibattito presente ».

Nella sua risposta M. Olgiati distingue: « non bisogna confondere la metafisica iniziale (della quale si afferma la priorità) con la metafisica in tutta la sua perfezione », della cui priorità pare dunque che M. Olgiati non intenda parlare, e alla quale dunque rinuncia.

Che cosa intende M. Olgiati per « metafisica rudimentale »?

Lo si capisce da queste altre parole: « Non è la gnoseologia che si condanna, ma è solo quella gnoseologia, la quale pretendesse di esaminare il conoscere, prescindendo dal valore del concetto di ente, e dai principii che immediatamente ne derivano, ossia che aspirasse ad una indipendenza da una metafisica iniziale ».

Egli dice che questa è una tesi squisitamente tomistica, e cita il notissimo passo « illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit est ens ».

Proclama poi che « ciò premesso, non bisogna aver paura che la priorità della metafisica sia una tesi che importi una *filosofia acritica*, una *ontologia ingiustificata*, un concetto di ens o i primi principii dogmaticamente postulati; tutte cose — il relatore non esita a dichiararlo esplicitamente — che sarebbero un'enormità », e continua: « IL *PRIUS* DA CUI TUTTO DIPENDE, OSSIA IL CONCETTO METAFISICO DI ENS, BEN LUNGI DALL'ESSERE A PRIORI, OD INGIUSTIFICATO, LO SI RICAVA DALL'ESPERIENZA MEDIANTE LA COSCIENZA RIFLESSA, DI CHI AD ESEMPIO, « IN HOC QUOD COGITAT, PERCIPIT SE ESSE ».

Credo che in questi « schiarimenti » che Mons. Olgiati ha sentito il bisogno di aggiungere dopo le opposizioni che la sua relazione ha suscitate nel Congresso », stia la definitiva condanna della tesi Olgiatiana e l'accettazione (esplicita benchè non confessata) della tesi gnoseologica.

La tesi gnoseologica è la seguente: nell'ordine sistematico definitivo delle scienze filosofiche viene prima la gnoseologia, quella parte degli studi sulla conoscenza che deve *mostrare* il passaggio dall'esperienza immediata, percettiva, ai concetti e ai principii della ragio-

ne e delle scienze, compresa la metafisica, nella loro chiara ed esplicita formulazione, quella appunto che costituisce il fondamento delle trattazioni filosofiche; la conoscenza per concetti, giudizi e principii, ossia la conoscenza logico-verbale, è posteriore e derivata a confronto della conoscenza percettiva immediata del concreto; questa dà la realtà, nella misura con cui essa è accessibile alla mente umana; e il mondo concettuale trova in essa la sua origine e quindi la sua giustificazione. Nella conoscenza percettiva, poi deve trovarsi e si trova effettivamente la percezione di realtà concrete, metafisiche, di essere, atti di essere, essenza, sostanza, accidenti, azioni, passività, atti di intelligenza e di volontà ecc. La conoscenza metafisica comincia non nell'astratto, ma proprio nella percezione concreta, da cui l'astrazione cava tosto i concetti corrispondenti, passando al mondo concettuale della conoscenza.

La mente umana nella sua fase spontanea, prima si rivolge alla conoscenza del mondo esterno, poi ai concetti e al mondo mentale e alla logica. Solo nello stadio più sviluppato, torna con la riflessione sui suoi atti. E la riflessione riconosce il processo come avviene spontaneamente, lo ricostruisce riflessivamente. Ne risulta lo studio riflessivo, prima del mondo delle percezioni immediate, e delle funzioni elaboratrici elementari; (percezioni dei dati della sensibilità e delle immagini, che non sono sostanziali, e poi anche della sostanzialità del soggetto o io in esercizio delle sue operazioni: parte metafisica della percezione: nell'atto di « vitae opera exercere, percipit se vivere et esse »). Quando la gnoseologia avrà trovato con l'osservazione immediata i contenuti ontologici della percezione, e avrà mostrato che da essi viene per astrazione il concetto di *ens*, sia nel senso di « an sit » sia nel senso di « ente sostanziale », e come nelle esperienze elementari si sentano quelle necessità intime che sono espresse nei principii della ragione, allora la *metafisica dei trattati* sarà costituita, fondata, giustificata. Tale è la tesi della gnoseologia, mille volte ripetuta.

Ebbene, essa coincide proprio con la tesi di M. Olgiati nella sua ultima edizione, soprariferita.

Mons. Olgiati ha già corretto la frase « *percipii ens* » adoperata nella sua Relazione, con la frase giusta di S. Tommaso-Avicenna « *concipit* ». Il concetto di ens è effettivamente il primo della metafisica e del mondo concettuale, logico-verbale. D'accordo. Ma il mondo logico-verbale, è risultato dell'operazione dell'intelligenza che lo ricava dall'esperienza immediata, dunque se il concetto di ens è il *prius* del

mondo concettuale e della metafisica filosofica, non è un *primum* assoluto, perchè nella conoscenza il *primum* è la percezione immediata.

Mons. Olgiati conviene che il concetto di ens, « ben lungi dall'essere a priori ed ingiustificato, lo ricava dall'esperienza mediante la coscienza riflessa, di chi ad esempio, « in hoc quod cogitat, percipit se esse ».

Che significa questo se non che il concetto di ens non è il *primum assoluto* nella conoscenza, e che non è neppure il primum assoluto nell'ordine del valore della conoscenza, posto che esso trova nell'esperienza immediata la sua origine e *la sua giustificazione?*

Ecco dunque l'ordine della trattazione completa quale si ricava da questa ultima posizione Olgiatiana:

1.° esame della percezione immediata del proprio essere, nell'atto di esercitare le opere della vita;

2° esame della funzione dell'astrazione per cui dalla coscienza della propria realtà si ricava il concetto di *ens* e i principii primi che lo concernono;

3° riconoscimento che il concetto di ens e i principii non fanno che formulare concettualmente ciò che l'esperienza presenta, cioè giustificazione del valore del concetto e dei principii; ecco fondata la metafisica.

Se questo è il processo che M. Olgiati accetta, come apparisce dalle sue parole, l'accordo con la gnoseologia è completo, totale; e io ne sono felicissimo.

Ma se si ammette che il concetto di ens non è a priori, e che si giustifica con l'esperienza contenuta nella frase: « in hoc quod cogitat percipit se esse » come si fa a sostenere ancora che la metafisica precede la gnoseologia?

E' evidente che ciò da cui una cosa si ricava, precede il ricavato, nell'ordine della conoscenza; ciò con cui si giustifica una cosa precede nell'ordine del valore ciò che è giustificato; e come nella conoscenza spontanea la percezione precede e fonda i corrispondenti concetti, così nell'ordine riflessivo della filosofia, lo studio della percezione e del passaggio dalla percezione al mondo dei concetti, di cui il primo è il concetto di ens, precede l'uso dei concetti, e la loro sistemazione, e il loro sviluppo, ossia la gnoseologia precede nell'ordine filosofico sistemato, la metafisica. Più evidente di così!...

Ciò che effettivamente è *primum* è l'*esperienza metafisica autocosciente*, e se la si dice *metafisica implicita* è questione di parole; come dire che l'uovo è una gallina... implicita.

Se poi uno, come fa Casotti, opponesse che il gnoseologo suppone la metafisica perchè quando fa la gnoseologia adopera il verbo essere, costui confonderebbe l'espressione verbale della percezione con l'atto della percezione. Come se uno sostenesse che il male di denti suppone... la grammatica, perchè la frase: « io ho il mal di denti » è composta di soggetto e di predicato!

Dal Congresso Tomistico Internazionale, in cui doveva essere internazionalmente condannata la gnoseologia, e da questo suo epilogo, la gnoseologia stessa esce serenamente vittoriosa.

LA FONDAZIONE DEL REALISMO SOSTANZIALISTA SCOLASTICO

La fondazione del realismo sostanzialista scolastico, tentata da M. Olgiati, non regge (a proposito del volume: «Realismo»)

« a) nego che in S. Tommaso vi sieno due metafisiche: ce n'è una sola, quella dell'*essere*. La metafisica esistenziale vi sarà nei cervelli dei gnoseologi veronesi, ma non nelle opere dell'Aquinate - b) nego che vi sia distinzione fra *existentia* ed *actus essendi* ».

(Olgiati, in *Realismo*, p. 75, nota).

« Ad secundum dicendum: quod *esse* dupliciter dicitur; uno modo significat *actum essendi;* alio modo significat compositionem propositionis [nel De Ente: significat propositionum veritatem]... Primo igitur modo accipiendo esse, non possumus *scire esse* Dei, nec eius essentiam, sed solum secundo modo. Scimus enim quod haec propositio: Deus est [Dio esiste] vera est, et hoc scimus ex eius effectibus, ut supra dictum est ».

(S. Th. I, q. III, art. 4, ad 2).

Art. I.

Le posizioni del realismo *in Italia.*

§ 1° - *Il volumetto* : Francesco Olgiati-Francesco Orestano : *Il realismo*. Milano, Soc. Ed. « Vita e Pensiero », 1936.

L'opuscolo contiene, oltre alla Prefazione di P. Gemelli, cinque articoli : I) F. Olgiati : Il superrealismo di Francesco Orestano; II) F. Orestano : Realtà, realismo e superrealismo; III) F. Olgiati : Il concetto di realtà; IV) F. Orestano : Intorno al concetto di realtà; V) F. Olgiati : Realtà ed esperienza.

Il volumetto raccoglie gli articoli in cui F. Orestano e M. Olgiati si sono scambiate le loro vedute sul concetto di realtà e sul realismo. Nel marzo del 1935, M. O. pubblicava una recensione dell'opera di F. Or. : « Verità dimostrate. Saggi di filosofia critica » (Napoli, Rondinella, 1934).

In settembre del '35 ebbe luogo il congresso della Società di filosofia italiana il cui primo tema era appunto il Realismo. Dalle discussioni emerse una molteplicità di maniere di intendere la parola stessa « Realismo », e M. Ol. propose di aprire sulla Rivista di fil. Neoscolastica una dicussione su questo argomento. Fr. Or. cominciò

rispondendo alla recensione che M. Ol. aveva fatta della sua opera; e la discussione continuò con altri tre articoli, che portano i titoli sopra-riferiti.

L'argomento principale è il Realismo; ma vi fa capolino anche la questione dei concetti universali, e anche la questione se nel sistema della filosofia si debba dare precedenza alla metafisica o alla gnoseologia, (dottrina della conoscenza).

Vi si discutono, insomma, le questioni che hanno fatto il tema della polemica che io ho avuta con M. Ol., in seguito alla soppressione della cattedra di gnoseologia dell'università cattolica, cattedra che io ho tenuta per dieci anni, maturandovi il mio sistema di gnoseologia pura. In nota, p. 75, M. Ol. se la prende col... mio cervello.

Nei miei volumi di risposta, si difende la posizione della *Gnoseologia pura;* Fr. Or. rappresenta il *superrealismo;* che parte dall'esperienza e raggiunge una sua metafisica; M. Ol. difende quella che egli ritiene la posizione filosoficamente ortodossa: ecco le tre posizioni che attualmente in Italia almeno, pretendono di opporsi efficacemente al fenomenismo e all'idealismo.

Io credo che la questione del realismo, non sia mai stata chiarita così nettamente come nelle citate controversie: le posizioni e i loro argomenti sono messi in piena luce; e le conseguenze delle posizioni iniziali di metodo e di dottrina hanno mostrato le possibili fecondità positive e le rispettive limitazioni. Ecco i termini della questione e le *tre* posizioni. Del *realismo assoluto* di Erminio Troilo non è qui il luogo di trattare.

§ 2° - *Le tre posizioni del realismo.*

La posizione di Fr. Orestano

F. Orestano parte dall'esperienza, presa nella sua totalità, ma anche nella sua totale soggettività; e il suo problema è: se tutta l'esperienza è irrimediabilmente soggettiva, come si può trascendere e affermare una metafisica? Per Fr. Orestano il *reale è ciò che esiste indipendentemente dal venir percepito e pensato* (*dal soggetto*). La parola « ontologico » ha lo stesso significato; l'osservazione delle costanti fenomeniche, o dell'esperienza, l'*azione*, le ipotesi che l'esperienza verifica, l'accordo tra i soggetti, lo sviluppo della cultura, sono i mezzi per la determinazione del reale ontologico, che va nelle due direzioni, dell'io e del non-io; io e non-io sono due incognite, due *punti ipotetici*.

La posizione di Mons. Olgiati

M. Fr. Olgiati, parte dall'esperienza; da qualunque esperienza, anche da una sola: l'esperienza qualunque sia è sufficiente per darci il concetto di realtà. Inoltre l'esperienza ci presenta l'altro in quanto altro; non c'è dunque bisogno di un processo come quello dell'Orestano, per trascendere l'esperienza. Ottenuto il concetto di *realtà*, Olgiati non vuol altro: tale concetto è sinonimo *di ente, come sintesi di esistenza* (o atto di essere), *e di essenza;* esistenza o atto di essere, è un elemento intrinseco, un principio costitutivo dell'ente; e l'ente così concepito è il fondamento della metafisica: ne derivano i concetti ontologici; cioè i concetti di sostanza, di azione, di causa, e di Dio.

La posizione della gnoseologia pura

La gnoseologia pura tende a una precisazione di vocaboli più che è possibile esatta, e perciò non si accontenta di dire: questa parola è chiara, ma cerca di mostrare quell'esperienza che corrisponde al concetto; essa distingue due piani dell'esperienza: l'esperienza dei sensi esterni (qualità sensibili in rapporti spaziali), e l'esperienza degli stati e atti del soggetto *io;* questo *io* non è un'incognita, nè un puro centro di funzioni conoscitive, ma un fondo sostanziale, in cui e da cui hanno realtà i suoi modi di essere e i suoi atti intellettivi e volitivi; esso ha coscienza di sè come *persona.* L'autocoscienza della propria complessa *personalità* e i dati reali oggettivi della sensibilità, ecco l'esperienza fondamentale umana.

La parola *esistenza,* è l'astratto del verbo *esistere;* che vuol dire: esserci davvero (non risolversi in una pura apparenza, o in una opinione erronea, o in una parvenza allucinatoria, cioè non risolversi nell'atto del soggetto che sente e che pensa); ad esso è necessariamente legato l'esser qualche cosa, cioè aver un'essenza, una quiddità; *esistenza e quiddità costituiscono il concetto di realtà in generale,* che si ricava da qualunque esperienza (sia sensibile che del soggetto io). L'esistenza in questo preciso significato, ossia il fatto di esistere, non è da confondere con *l'atto di essere, che è l'energia intima e una per cui l'ente esiste,* ed è individuale e sostanziale. Il concetto di ente, come sostanza individuale composta di atto di essere realizzatore e uno e di essenza specifica, non è fornito dall'esperienza dei sensi esterni, (che danno solo superfici qualificate), ma dall'esperienza dell'*io*: esperienza ontologica, dalla quale nel nostro sviluppo mentale

noi passiamo alla conoscenza degli altri e delle cose; e che contiene il mezzo per la dimostrazione teoretica della sua validità. Dall'esperienza dei sensi, elaborata dall'intelligenza, vengono i principii primi della ragione, le matematiche, la logica; dall'esperienza dell'*io* elaborata dalle funzioni formali dell'intelligenza, viene l'ontologia, o la metafisica dell'ente sostanziale.

Confronti

Fr. Orestano intendendo la realtà nel senso di ciò che esiste indipendentemente dall'essere percepito o pensato, rimane al di qua della metafisica dell'ente sostanziale, o ontologia in senso scolastico, e il suo interesse è soprattutto scientifico; Mons. Olgiati è d'accordo con me nel concetto di ente come costituito da un'essenza sostanziale e dall'atto di essere principio intrinseco dell'ente individuale reale; e pone quindi una salda base alla metafisica; ma egli fa sinonimi i concetti di atto di essere e di esistenza; e trovando l'esistenza in ogni esperienza, crede ogni esperienza sufficiente per fornire la base del concetto di ente sostanziale, anche solo l'esperienza dei sensi esterni, che egli sopravaluta fino a fornire l'azione e l'essere del non io.

Tutti e tre partiamo dall'esperienza; ma differiamo nella valutazione: Fr. Orestano la dichiara tutta soggettiva; M. Olgiati trova nell'esperienza dei sensi non soltanto un contenuto non soggettivo (non appartenente al soggetto come ente) ma anche la realtà ontologica o l'essere dell'altro e la sua azione; io trovo nell'esperienza dei sensi una realtà non soggettiva, ma non l'azione nè l'atto di essere *dell'altro;* trovo un non io, un *altro* che per i sensi non è costituito se non di superfici in rapporti spaziali statici o cinetici; ma io metto in luce la realtà e la funzione della coscienza che ciascuno ha di sè come persona dotata di estensione; e mostro come da questa autocoscienza si passi di fatto e si debba passare di diritto, sia alla conoscenza delle sostanze e delle persone fuori di noi, sia alla metafisica sostanzialista tradizionale.

A questa precisazione di posizioni faremo ora qualche nota esplicativa. Concluderemo che finchè Fr. Orestano si limita al suo concetto di realtà resta al di qua non solo dalla ontologia scolastica ma anche dal pensiero comune; finchè M. Olgiati si ferma sulla sinonimia di *esistenza* e di *atto di essere,* e alla sua esperienza dei sensi, non riesce a fondare la metafisica scolastica, e a vincere il fenomenismo e l'idealismo. Finchè l'uno e l'altro non prenderanno in considerazione la coscienza dell'io nella sua integrale concretezza, e nella

sua funzione per la conoscenza del non-io, non potranno raggiungere la realtà della vita concreta; che ogni filosofia deve poter chiarire completamente, se pretende di essere definitiva.

Art. II.

Il procedimento speculativo di Mons. Olgiati, per fondare il realismo sostanzialista, non regge.

§ 1° - *Il dilemma di Mons. Olgiati: o nullismo o realismo scolastico.*

Le tre concezioni del « reale »: fenomenista, idealista, scolastica, secondo Olgiati.

[Il lettore stia attento alla continua identificazione di *esistere* e di *atto di essere*].

Il procedimento principale di M. O. è chiarissimo; credo di poterlo riassumere come segue:

La questione del realismo comincia con la metafisica, non con la gnoseologia. Se si imposta gnoseologicamente, c'è il pericolo che si introduca di soppiatto un concetto fenomenista della realtà, il quale vizierebbe ogni cosa.

La metafisica comincia col concetto di « reale » e di « realtà ». Quindi il primo atto della discussione o della ricerca, deve essere una elaborazione del concetto di *reale*, in sede speculativa o dialettica per concetti e giudizi.

Nella storia della filosofia si presentano tre maniere di concepire il reale: quella *scolastica*, aristotelica, tomistica; quella *fenomenista* e quella *idealista;* la seconda riduce la realtà a fenomeno; la terza riduce tutta la realtà ad autocoscienza, o pensiero, o atto di pensiero, o io pensante, o soggetto ecc. ecc.; resta da determinare quella scolastica.

Ecco come M. O. la precisa: « ... l'intelletto giunge all'essere, a qualche cosa, cioè, che ha l'essere, all'*id quod habet esse*, a quella correlazione mutua tra l'essenza e l'esistenza, in cui consiste il concetto di « ens ». La realtà, di conseguenza, — nel significato che il realismo dà a questa parola — implica una proporzione, una sintesi, un rapporto tra l'essenza e l'essere, — tra ciò che una cosa è e quell'elemento costitutivo dell'ente, quel suo principio intrinseco, quella sua attualità realizzatrice, quell'actus essendi — diceva S. Tommaso — per cui una cosa è, esiste. Questa concezione del reale... è affermazione di ciò che esiste: id quod est, vel quod *habet esse* (p. 67-68).

Il dilemma di Mons. Olgiati, e il significato della frase : habet esse

Questa frase « habet esse » è il mezzo con cui combatte tanto l'idealismo, quanto il fenomenismo; su di essa M. O. fonda un dilemma : qualunque realtà, comunque concepita, o « habet esse », e allora siamo nel realismo, quello di Aristotele e di S. Tommaso; o « non habet esse », allora si cade nel nullismo. E' oggetto puramente pensato un personaggio di un romanzo che il Fogazzaro crea con la sua fantasia; ma non *habet esse*, non esiste in rerum natura, come solevano dire i nostri antichi. Solo quando di un oggetto io posso affermare : « est », *esiste davvero*, posso parlare della sua *realtà* attuale. Di modo che tra l'essere e il nulla... c'è un'opposizione tale che il dilemma implicito nell'orientamento filosofico dell'antichità era questo : o realismo o nullismo. [Il lettore aggiunga : realismo *ontologico*].

Un inciso può chiarire il pensiero di M. O. : « Cosa c'entra questa affermazione di ciò che ha l'actus essendi — accidentale, o sostanziale — con l'essere vuoto di Hegel... ». M. O. attribuisce l'atto di essere anche al pensiero : « Un pensiero appartiene alla realtà, se è pensiero veramente pensato, ossia un pensiero esistente » (p. 68-69).

M. O. applica il suo dilemma ai fenomeni.

Applicazione del dilemma al fenomenismo : il fenomeno o è nulla, o « habet esse »

M. O. comincia col dire che il fenomeno si riduce al puro apparire. Egli riduce il fenomenismo al fenomenismo puro, quello che riduce tutto al puro apparire; e ragiona così : tu fenomenista, o riduci tutto al puro apparire, senza contenuto e senza soggetto a cui apparisca, e allora sei nel nullismo; se ammetti che *qualche cosa* apparisca, o che apparisca a un *soggetto*, entri per forza nel realismo, perchè allora, tu concedi che qualche cosa esista, abbia l'essere : « E ancora una volta io plaudo ad Ausonio Franchi quando... nell'*Ultima critica* definiva il fenomenismo assoluto, ossia la riduzione di tutto il reale al puro apparire, come un apparire di nulla e un apparire a nessuno, ossia una pretta contraddizione in termini. Se ci fosse qualche cosa che appare, o che causa l'apparire, e qualcuno a cui la cosa o il fenomeno appare, bisognerebbe concludere che questo qualche cosa e questo qualcuno *habent esse*, e saremmo nel realismo » (p. 91).

Applicazione del dilemma all'idealismo:
il pensiero o è nulla o « habet esse »

Lo stesso ragionamento contro gli idealisti; basta che essi concedano che il Pensiero non sia il nulla, ed ecco che M. O. li prende in parola e li trova rei confessi di realismo. « ... una mia osservazione critica a proposito dell'impossibilità di sfuggire alla metafisica dell'essere, dal momento che anche il pensiero — il quale sarebbe la condizione trascendentale dell'essere e porrebbe l'essere, — se non è il nulla, se è qualcosa di reale, *habet esse*. Anche l'attività pensante, — io avevo scritto — anche il Denken, anche l'io trascendentale, anche il purissimo atto di pensiero, si quid est, ens est: se è una realtà, ed anzi la vera realtà, implica l'essere. E soggiungevo: che chi assume la posizione dell'*ens* come di un id quod esse habet, giunge sino a Dio ed anzi sino in Vaticano ». « A mio giudizio, una Realtà-Pensiero, che o non habeat esse, o non sia lo stesso Esse subsistens, è una contraddizione. Esisterebbe, perchè sarebbe Realtà; e non esisterebbe, perchè se esistesse, avrebbe o sarebbe l'essere » (p. 94).

M. O. dopo aver dichiarato assurdi tanto l'idealismo, quanto il fenomenismo (perchè: o dichiarano che il fenomeno o il pensiero non esiste, e allora essi sono nel nullismo, o ammettono che fenomeno e pensiero esistono e allora sono già nella filosofia dell'essere), e dopo di aver chiarito il concetto realista tomista di essere, pensa che il suo compito sia finito? non si domanda se si dovesse, per avventura, passare alla parte positiva e provare la verità del concetto di essere definito come una sintesi di essenza e di atto di essere?

Se quel procedimento di critica del fenomenismo e dell'idealismo è valido, è per conseguenza inutile ogni ulteriore prova del realismo scolastico; l'equazione: *realismo* = *realismo scolastico*, è raggiunta.

Ma è un'equazione valida? non nasconde un equivoco? un passaggio, per mezzo di una parola che ha due significati diversi?

M. O. adopera questa serie, per combattere il fenomenismo e per fondamentare l'ontologia scolastica:

reale = ciò che esiste = id quod habet *esse* = ente composto di *atto di essere* e di essenza.

Discutiamo questi passaggi e le supposte identità che li costituiscono: cominciamo dai termini del dilemma: o non-reale o reale sostanziale; o nullismo o realismo scolastico.

§ 2° - *Discussione del dilemma:* « o nullismo o realismo (sostanzialista) »: *non è dilemma perchè la parola* realismo *e la parola* fenomeno *hanno più significati.*

a) *Discussione dei concetti di realtà e realismo. Se* « realismo » *sia sinonimo di* « realismo ontologico o sostanzialista » *e se* « fenomenismo » *sia sinonimo di* « *nullismo* ».

Nelle discussioni, la prima cosa è di intendersi nei termini; che cosa significa « realismo »?

M. O. cita tre significati: il suo, quello di Fr. O. e quello di « coloro ». Per lui *realismo* è sinonimo di *realismo ontologico.*

Secondo Francesco Orestano, « la proposizione iniziale che meglio caratterizza l'essere del realista, in opposizione all'essere del fenomenista e all'essere dell'idealista, è quella che afferma l'id quod habet esse, come *realtà indipendente dal venire percepita o pensata* ». Aggiunge M. O.: Nè sono pochi *coloro* che per realismo intendono l'affermazione dell'esistenza di qualche cosa, o che qualche cosa esiste, *indipendentemente dall'atto di conoscere* che c'è », (e probabilmente M. Ol. quando dice: « coloro » allude a me).

Ora, questi tre significati non si escludono: sono tre tappe successive, in ordine di realtà.

I. TAPPA: *reale* = non illusorio = non nulla = ciò che c'è indipendentemente dall'accorgersene e dal giudicare che c'è: contro lo scetticismo assoluto.

M. O. impernia tutto il suo procedimento su questa questione: come dobbiamo *concepire la realtà,* se come fenomeno, o come pensiero, o come essere in quanto sintesi di atto di essere e di essenza; si tratta dunque evidentemente, di una questione che suppone già che i filosofi si intendano sul concetto di realtà in generale, posto che devono passare a discutere se essa è fenomenica, o idealista, o ontologica; il significato della parola « realtà » che precede la sua specificazione, è dunque soltanto questo: qualche cosa che c'è davvero, cioè che non è il nulla (determinazione negativa), che c'è non perchè io credo o dico che c'è, ma tale che, invece, dal suo esserci dipende il mio affermare, costatare, credere, giudicare che c'è.

Al principio del filosofare, tutti i filosofi pensano che qualche cosa ci sia, altrimenti non sarebbe possibile, nè discutere, nè meditare, nè pensare, nè vivere; con gli scettici assoluti, non si entra in rap-

porto, essi si credono o sono il puro nulla; i fenomenisti e gli idealisti non sono scettici puri; con essi la prima tappa del realismo (che qualche cosa esista) si suppone superata, se resta da vedere *come* è costituita la realtà, cioè se essa è solamente fenomeno, o solamente pensiero, o anche essere, inteso come sintesi di atto di essere e di essenza; bisogna che ci sia già un primo gradino di realismo per poter passare a discutere, se il realismo dovrà essere o fenomenista, o idealista, o ontologico.

Ecco dunque il primo e più elementare significato della parola « realtà »: ciò che c'è davvero, che non è illusione, nè finzione, nè inganno, che è qualche cosa oltre il giudicare, o pensare, o credere che c'è. Ma questo non dice *che cosa sia* ciò che c'è.

Il concetto implicato in questa posizione è il concetto di « esserci » che trova la sua espressione in tutte le lingue moderne: y avoir, y être, da sein, be there, e che purtroppo non si trova in latino, come espressione distinta da « esse ». Il che è causa di malintesi per quelli che scrivono o pensano solo in latino; ma anche in latino il concetto c'è, tanto è vero che tutti gli scolastici sono d'accordo che le domande prime e universalissime sono: « an sit et quid sit », se ci sia e che cosa sia.

Così quando M. O. parla di realismo, per essere chiaro dovrebbe aggiungere l'aggettivo che lo distingue, e dirlo: *realismo ontologico;* allora non sarebbe più possibile la confusione, anche se poi egli crede il suo l'unico realismo logicamente possibile.

Così è discussa la formula che esprime la prima tappa del realismo, e il primo significato della parola « realtà »: ciò che c'è, indipendentemente dal costatare, giudicare, o pensare, o opinare che c'è.

Conseguentemente resta fissato il significato della parola *fenomeno* in senso nullista; ciò che pare ci sia, ma non c'è; pura illusione, puro errore; significato che a M. O. fa comodo per il suo dilemma, ma che non è ciò che intendono i fenomenisti della storia.

Resta la discussione importante: quello che c'è, la realtà, è solo fenomeno? è solo pensiero? o è « ente » composto di *atto di essere* e di *essenza?*

II. TAPPA del realismo: la formula di Fr. Orestano.

La formula di Orestano, è: « la proposizione iniziale che meglio caratterizza l'essere del realista, in opposizione all'essere del fenome-

nista ed all'essere dell'idealista, è quella che afferma *la realtà come indipendente dal venire percepita o pensata* ». (NB. - Abbiamo tralasciato nella formula le parole: *id quod habet esse,* perchè non abbiamo ancora discusso il significato di questa espressione che evidentemente è intesa in modo diverso dai due filosofi).

« Realtà indipendente dal venire percepita o pensata » cioè, mi pare, indipendente dall'essere oggetto di percezione o di pensiero.

La parola percezione è molto ambigua, essa può significare il cogliere immediatamente un contenuto presente e l'accorgersene; allora ogni percezione suppone l'esistenza o l'esserci di ciò che si percepisce, la sua realtà, indipendentemente dal mio percepirla; — può significare il completamento percettivo di ciò che è presente, o l'accogliere ciò che è presente nel complesso mentale attuale; così si distinguono le percezioni di completamento, di riconoscimento, di ricordo, ecc.: c'è la percezione dei positivisti associazionisti; c'è la percezione rosminiana, ecc.; altri chiamano così perfino la semplice sensazione.

Anche la parola pensiero è ambigua; può comprendere i concetti, i giudizi, e anche la fantasia; e anche il soggetto pensante in quanto tale; mi parrebbe dunque di dover specificare così:

« E' realista chi afferma che c'è qualche cosa, oltre al mondo della conoscenza del soggetto, oltre ai suoi atti conoscitivi di percezione, di attenzione, di immaginazione, di giudizio, e oltre quei contenuti che si credono foggiati dal soggetto, come le immagini, le idee e, secondo alcuni, anche i contenuti di sensazione, (se si ritengono impressioni soggettive, o modi di essere del soggetto) ».

E' invece idealista, chi risolve tutta la realtà nel mondo della conoscenza; al quale appartengono: i contenuti di sensazione (se sono ritenuti impressioni o modificazioni del soggetto), il mondo della fantasia, il mondo logico (idee, concetti, giudizi, ragione), l'io come funzione conoscitiva, o come unità dell'autocoscienza; o, come usano dire gli idealisti assoluti, il Pensiero, l'Idea, la Ragione, l'IO, l'Atto puro di pensiero, l'Autocoscienza.

E' *reale* in questo secondo significato ciò che c'è o esiste indipendentemente dai processi del pensiero che pongono o stabiliscono *rapporti* (somiglianza, differenza, predicazione, negazione, sintesi, ecc.), che immaginano, che fanno costruzioni mentali; indipendentemente dalle impressioni soggettive, dalle funzioni conoscitive.

Così interpretate le parole di Orestano: « ... indipendentemente dal venire percepita o pensata », caratterizzano negativamente il secondo significato della parola realismo, in quanto indica la dottrina

che si oppone, non solo allo scetticismo che nega *ogni* realtà, ma anche all'idealismo che risolve la realtà in realtà di pensiero, in conoscenza, in fatto psichico.

III. TAPPA: realismo ontologico.

Rimane la terza tappa del realismo: ciò che c'è, si può dividere in due classi: i soggetti o gli IO, e gli oggetti non-io; e si può domandare:

1) l'io è soltanto soggetto conoscente, unità di coscienza, io trascendentale, funzione conoscitiva, e simili; — o è anche *un ente sostanziale?*

2) il non-io è soltanto fatto o fenomeno, contenuto di sensazione (e sue complicazioni associative); — o è anche *sostanza*, atto di essere, azione, passività, causa, vita, individuo, persona umana, ecc. ecc.?

Se si tiene la seconda delle opinioni contrapposte, si è nel realismo sostanzialista, o ontologico, o scolastico, o tomista; se si riduce l'io a pura funzione conoscitiva, si è nell'idealismo kantiano; se si riduce il non-io al mondo della conoscenza sensitiva, delle qualità primarie e secondarie, si è nel fenomenismo antisostanzialista, di Hume.

E' chiaro che a questa nozione di sostanza o ente sostanziale si oppone un secondo significato della parola *fenomeno*: fatto o avvenimento o dato della sensibilità, che non è ente sostanziale; tale è il significato usato dagli scienziati, che, lasciata la discussione delle essenze e delle cause, si limitano all'osservazione dei fatti.

Possiamo riassumere le tre tappe del realismo così: secondo l'opposizione.

fenomenismo assoluto secondo la nomenclatura di M. Olgiati	*I.ª tappa del realismo*
non cè nulla di reale; tutto è illusione, inganno, puro sembrare, puro parere, opinione falsa o dubbia, apparire senza soggetto *a cui*, e senza oggetto *che*, (scetticismo assoluto; e fenomenismo in senso Olgiatiano, l'apparire di nulla a nessuno).	(in cui convengono i realisti scolastici, gli idealisti e i fenomenisti sensisti e i positivisti): c'è qualche cosa, oltre al parere, al puro apparire, al credere che ci sia, oltre al puro giudicare. (il parere, il sembrare, il credere che sia, sono un assurdo se almeno non c'è il soggetto *a cui;* l'apparire, (e il percipere, in questo senso) è *un assurdo*, se non c'è qualche cosa che appare, e qualche cosa a cui appare).

si pone la questione: quale è la struttura del reale; oppure come si deve concepire la realtà?

idealismo

tutto il reale si riduce al mondo *conoscitivo* del soggetto pensante; o al soggetto e alla sua coscienza; o al Pensiero, alla Ragione; all'Idea; all'IO, all'Autocoscienza; all'Atto di pensiero, autoctisi.

II.ª tappa del realismo

la realtà non si riduce alla conoscenza; all'io, alle funzioni conoscitive, alle immagini, alle idee, ai giudizi; ai contenuti di coscienza, soggettivi, sia individuali sia universali.

esiste un non-io, indipendente fuori dell'io.

Ma si pone una questione ulteriore: ciò che non è « conoscenza e io conoscente », può essere:

o contenuto di sensazione;

o realtà ontologica: cioè: ente, sostanza, accidente, azione, passività, causa, effetto, forza, energia, actus essendi ecc.

fenomenismo sensista, e positivista

l'io non è ente sostanziale (ma risultato di associazione); tutta la realtà si riduce a sensazione e associazione di sensazioni, o di qualità nell'estensione, e nella successione.

III.ª tappa del realismo ontologico

- l'io è sostanza individuale
- il non-io, è pure composto di sostanze individuali, contingenti, con proprietà, attività, passività, forze, ecc.

e la sostanza reale individuale è composta di essenza e di atto di essere.

Più in breve:

fenomenismo nel senso in cui M. O. lo dichiara assurdo e contraddittorio:

tutto si riduce al puro apparire:

fenomenismo assoluto o scetticismo.

realismo I.ª tappa

oltre all'apparire bisogna ammettere che ci sia qualche cosa che appare (e qualche cosa a cui appare): essere = ciò che c'è, *indipendentemente dal conoscere che c'è.*

idealismo

il reale si riduce al pensiero: soggetto pensante, atto di pensiero, contenuto di pensiero.

realismo, II.ª tappa

oltre al pensiero c'è l'essere, in senso di Orestano: *ciò che c'è, indipendentemente dal venir percepito o pensato*, ossia indipendentemente dalle funzioni conoscitive che pongono o costruiscono il loro oggetto.

fenomenismo positivista

tutto il reale si riduce ad oggetto di esperienza dei sensi e ad associazione

- anche l'io.

realismo, III.ª tappa
o realismo ontologico

- il soggetto io è un ente sostanziale
- la realtà è formata di enti sostanziali, contingenti, dotati di proprietà, forze, azioni, passività, cause, effetti ecc.

F. Orestano porta la sua attenzione sul concetto di realtà, come ciò che esiste indipendentemente dalla *soggettività*. — M. Olgiati, quando parla del « come si debba concepire la realtà », intende la realtà nel senso generale di « ciò che c'è davvero »; ma quando espone la sua teoria, prende la parola realtà nel terzo senso, l'*ontologico*.

La gnoseologia, distinguendo i varii significati nelle tre tappe del realismo, evita le confusioni e imposta chiaramente i problemi,

— qualche cosa c'è, indipendentemente dal mio *conoscere, pensare, immaginare, accorgermi, che c'è*.

— qualche cosa c'è, indipendentemente dagli atti e dalle funzioni dell'io conoscitivo, [ma che cosa è quello che c'è indipendentemente dagli atti del pensiero?]

— quello che c'è indipendentemente dall'essere pensato o è soltanto qualità sensibile e associazione — o è ente composto di *esse* e di *essentia;* ed è io *sostanziale* e non-io sostanziale o ontologico.

Mi pare impossibile non riconoscere questa triplice gradazione; e non dare a tutte e tre le tappe il nome di realismo.

Ed è altrettanto chiaro che il significato di *fenomeno* in senso positivista, non si confonde col fenomeno-illusione dello scettico assoluto; e che combattuto questo, come assurdo, resta da combattere il primo, come *falso*, o parziale. Quindi il dilemma: o nullismo, o realismo ontologico non è dilemma; tra il nullismo e il realismo ontologico sostanzialista, si inserisce un terzo termine: il fenomenismo positivista, che afferma la realtà delle sensazioni e dei fatti forniti dai sensi, ma nega la sostanzialità sia delle cose, sia dell'io.

Conclusione: realismo e realismo sostanzialista non sono sinonimi; fenomeno e pura parvenza o illusione o nulla non sono sinonimi; e il dilemma: « o nullismo o realismo scolastico ontologico » non vale: perchè tra il primo termine e il secondo si inseriscono altri termini: « o nullismo (non c'è nulla) - o realismo antiscettico (c'è qualche cosa) - o realismo antiidealistico (c'è qualche cosa indipendentemente dall'essere oggetto di pensiero) - o realismo fenomenista (ci sono soltanto i dati delle sensazioni). La riduzione di *fenomeno* al *nulla* è un artificio infondato.

b) *Il passaggio da « realismo » a « realismo ontologico » per mezzo della frase «* habet esse *», è fondato sopra un equivoco.*

M. O. e Fr. O. la usano in significati diversi, e non si intendono.

Mons. Ol. per passare dalla concezione del fenomenista e dell'idealista (che il fenomeno o il pensiero è *reale*) alla sua conclusione

(dunque dovete ammettere il realismo scolastico sostanzialista), adopera questo passaggio:

reale = ha l'esistenza = habet esse = habet actum essendi = è sostanza composta di essenza e di actus essendi,

in cui tutta la forza sta nell'eguaglianza: ha l'esistenza = habet esse = habet actum essendi.

M. O. adopera la frase *habet esse* come sinonima tanto della frase: « aver l'esistenza », come della frase: « habet actum essendi ». Ossia egli ritiene sinonime le parole: esse - actus essendi - esistenza: è questo che gli rende possibile pigliare il fenomenista e l'idealista, e inchiodarli col suo dilemma: o nullismo - o realismo ontologico; più esplicitamente: o nullismo, o ammettere che qualche cosa esiste; ma ammettere che qualche cosa esiste, è ammettere che qualche cosa ha l'*esistenza,* cioè che qualche cosa ha l'*essere,* ha l'*atto di essere,* cioè ammettere il realismo tomista... e entrare in Vaticano.

Esaminiamo tale passaggio.

La prima proposizione disgiuntiva: o nullismo - o ammettere che qualche cosa esista, « è di una evidenza inoppugnabile ».

Ma è pure evidente che « esistere », « aver l'esistenza », da una parte, e aver l'*actus essendi,* cioè esser composto di essenza o di essere, dall'altra, sieno sanz'altro equivalenti?

Come Fr. O. intende la frase « habet esse »

La frase « aver l'essere » è adoperata anche da Orestano, e messa in bocca sia agli idealisti che ai fenomenisti, dunque *aver l'essere* è preso dai due in significati diversi: « D'altra parte l'obbiezione di F. Orestano si presenta molto suggestiva. Il fenomenista assoluto infatti potrebbe dire: anche per me la realtà è id quod habet esse; ma ciò che ha l'essere, ciò che esiste, è il fenomeno, il quale è la vera ed unica realtà. — E l'idealista, a sua volta, potrebbe immediatamente soggiungere: anche per me la realtà è id quod habet esse; solo che la realtà è il pensiero e soltanto il pensiero habet esse » (p. 136).

Scrive F. Or.: « Elemento costitutivo dell'ente è, a suo giudizio (cioè di M. O.) quell'actus essendi per cui una cosa è, esiste, habet esse. Se non chè, egli deve poi difendersi da fenomenisti e da idealisti, i *quali accettano volentieri* la sua medesima proposizione iniziale, ma rivendicano l'habet esse, gli uni al solo fenomeno, gli altri al pensiero pensante e pensato ». E' dunque chiaro che « habet esse » per Or. significa: esiste; per M. O. significa: ha l'atto di essere.

Se i due significati di habet esse *(esiste davvero e ha l'actus essendi), si possano identificare.*

Cerchiamo di cogliere esattamente il significato delle parole contenute nella serie Olgiatiana:

il pensiero	*esiste = habet esse*	*ha l'essere = habet actum essendi*
pensante e pensato	*è reale = ha l'esistenza*	*ha l'atto di essere*
il fenomeno		è composto di essenza e di atto di essere

Esaminare il significato delle parole: esistere ed esistenza, essere, actus essendi, è di capitale importanza, perchè se sono sinonime il procedimento di passaggio vale, se non lo sono, nel procedimento si introduce un passaggio non attraverso le idee ma soltanto attraverso un vocabolo che viene adoperato in due significati, aequivocatio. Si tratta dunque di esaminare se *esistere* e *aver l'esistenza,* sieno sinonimi, esprimano la stessa idea, di *atto di essere* e *aver l'atto di essere.*

Che con l'espressione: « habet esse », Fr. Orestano e gli idealisti e fenomenisti da lui introdotti, intendano « aver l'esistenza », nel senso di esistere, è indubitabile, perchè tanto Fr. O. quanto M. O. nel riferire il suo pensiero, si incaricano di aggiungere la traduzione delle parole « habet esse ».

Scrive M. Ol.: « ... ma ciò che *ha l'essere,* ciò *che esiste...* » e Fr. O.: « ... l'actus essendi, per cui una cosa è, *esiste, habet esse* ».

E M. Olgiati nel punto centrale della sua esposizione: « E' oggetto puramente pensato, un personaggio di un romanzo che il Fogazzaro crea con la sua fantasia, ma non *habet esse, non esiste* in rerum natura, come solevano dire i nostri antichi ». Solo quando di un oggetto pensato io posso affermare: *est, esiste davvero,* posso parlare della sua realtà attuale » (p. 68).

Che cosa significano le frasi, esister davvero, aver l'esistenza, esistere in rerum natura? e quindi la frase habet esse? e può questa essere sinonima della frase: habet actum essendi?

Uso e significato della parola esistenza *e di* habet esse, *nel significato di* ha l'esistenza (Orestano)

S. Tommaso suggerisce che quando si vuol far capire qualche cosa, si deve ricorrere ad esempi; eccone alcuni: a uno scettico io domando: « Ma come? dubiti tu dunque della tua stessa *esistenza?* »;

« l'*esistenza* del fuoco interno della terra, è scientificamente certa? »; « *esisteva* una volta, un passaggio dal continente antico all'America? » « la dimostrazione anselmiana dell'*esistenza* di Dio vale o no? » Nessuno, credo, avrà nulla da eccepire, sulla correttezza di questi esempi; ora in questi esempi, al verbo *esistere* io posso sostituire il verbo *esserci;* alla parola esistenza, posso sostituire l'espressione: « che... c'è »; ed è chiaro che non intendo parlare della costituzione intima dello scettico, che dubita di esistere, nè della costituzione del passaggio o del fuoco centrale, nè della intima natura di Dio. A proposito di esistere e di esistenza io parlo di certezza, di dimostrazione, di dubbio, di interrogare se... : tutti concetti che non possono avere per oggetto un elemento costitutivo della realtà, ma l'*esserci davvero* di ciò di cui si parla; si tratta di giudizi di verità, di esistenza, e non di essenza costitutiva; di *an sit* e non di *quid sit.*

Questi verbi non potrebbero esser applicati a oggetti che significano elementi costitutivi: sarebbe un non senso « affermare, negare, dubitare un elemento costitutivo »; per esempio: chiedere, negare, domandare, l'essenza divina; ma si chiede, si dubita se qualche cosa ci sia, se esista, se Dio esista.

L'esistenza risponde alla domanda *an sit*; l'elemento costitutivo risponde alla domanda quid sit; (se esista e che cosa sia).

Dunque esistere, esistenza, e quindi anche habet esse, nel senso in cui è adoperato da F. Orestano, indicano l'*esserci davvero,* che è un *fatto,* non un elemento costitutivo ontologico: concetto originale, indefinibile, che Kant e Herbart, esprimono con la frase: absoluta positio, e che non dice affatto il *che cosa,* l'essenza, la costituzione ontologica di ciò che esiste.

Chiarito così il significato della frase habet esse nell'uso che ne fa Fr. Or. e che M. O. non contesta, confrontiamo tale nozione con l'altra: actus essendi, habet actum essendi.

Diversità tra le nozioni di esistere *e di* actus essendi

Che sieno due nozioni diverse, si capisce già dalla espressione stessa di M. O.: « l'atto di essere, l'actus essendi; quell'elemento costitutivo dell'ente, quel suo principio intrinseco, quella sua attualità realizzatrice, quell'actus essendi... *per cui* una cosa... *esiste* ».

E' chiarissimo che l'esistere, l'esistenza, ha un rapporto con l'atto di essere, rapporto di conseguenza, espresso dalla parola « per

cui »: se si identificasse senz'altro l'esistere con l'atto di essere, dire l'atto di essere è il costitutivo intrinseco per cui una cosa esiste, equivarrebbe a dire « l'esistenza è ciò per cui l'ente ha l'esistenza ».

Ma c'è d'altra parte un'escusante: è diventato di uso corrente nelle controversie tra scolastici, adoperare la parola *esistenza*, invece che *atto di essere*, per indicare il proprio elemento costitutivo dell'ente reale; ma è un uso derivato dalla perdita del concetto vivo dell'essere, come atto, ridotto ad un astratto femminile; e questo ha contribuito a oscurare la questione famosa della distinzione reale tra essenza ed esistenza. S. Tommaso dice sempre: « esse et essentia » e parlando di Dio si guarda bene dal dire che Dio è la sua stessa esistenza, come direbbe un francese per necessità della sua lingua; S. Tommaso dice sempre che Dio è il *suo esse* o il *suo stesso atto di essere*.

Nella Somma Teologica, si parla di *existentia* Dei, non nel senso di esse Dei, ma nella frase: « de exsistentia Dei in rebus », cioè nel senso di esserci, trovarsi ecc.; e il *Thomas Lexikon*, alla voce « exsistentia » spiega: das Dasein, d. i., das Sein ausserhalb des Denkens, der Vernunft; cioè l'esser fuori del pensare, della ragione; e alla voce « exsistere » richiama l'aristotelico: *exo eînai*.

Nè la distinzione dei due concetti è soppressa per il fatto che S. Tommaso adopera promiscuamente il verbo *esse* per indicare tanto l'esistere che l'atto di essere, e scrive: De Deo an sit; e Utrum in Deo sint idem essentia et esse, e: Est igitur Deus suum esse.

Giacchè S. Tommaso in più luoghi avverte che *esse dupliciter dicitur;* nel senso in cui si adopera la frase an est (se esista), e nel senso di actus essendi, di quell'esse che nelle sostanze contingenti entra in composizione con l'essenza, per costituire l'ente reale esistente.

Dunque: la frase habet esse, può avere due significati ben diversi; l'uno è: « ha l'esistenza, nel senso di esiste davvero »; l'altro è: « ha in sè l'atto di essere, quell'energia intrinseca per cui esiste »; il primo indica *il fatto* di esserci davvero, il secondo esprime la costituzione intima dell'ente reale che esiste.

Ora, ecco la gravissima conseguenza:

Affermato il primo significato: esiste, (an sit), non è ancora pregiudicato nulla intorno al quid sit, basta che non sia il nulla, perchè l'esistere esige una quidditas; quindi concessa l'esistenza di qualche cosa, non è ancor detto se il *qualche cosa* sia pensiero, fantasia, sensazione, oppure atto di essere sostanziale, cioè ente in senso scolastico.

E il passaggio di M. Olgiati : « qualche cosa esiste, qualche cosa ha l'esistenza, qualche cosa habet esse, qualche cosa ha l'atto di essere », realismo scolastico, non è legittima, perchè adopera la frase *habet esse* equivocamente.

Così gli idealisti e i fenomenisti tipo Hume, e positivisti, possono concedere a M. O. che qualche cosa *habet esse,* nel senso che qualche cosa esiste davvero; e riservarsi di fare la questione ulteriore : se ciò che habet esse (o esiste), sia soltanto pensiero pensante e pensato, o solamente ciò che si presenta nelle sensazioni; che il pensiero pensante e pensato esista davvero, nessuno lo può negare; che effettivamente ci sieno (dovunque sieno) le qualità sensibili, nessuno lo nega; e neppure M. O.; ma che ci sieno poi anche sostanze, cause, azioni, passività, persone, ecc., tocca a M. O. dimostrarlo, o mostrarlo. L'onus probandi tocca proprio a lui.

Egli dunque, deve provare che ciò che esiste, o habet esse nel primo senso, è ente composto di atto di essere e di essenza, cioè habet esse, nel secondo senso. E questa prova non la dà.

Conclusione: il procedimento speculativo di M. Olgiati non vale a fondare il realismo scolastico

E' dunque provato con tutta evidenza che la frase *habet esse* ha due significati : ha l'esistenza = esiste, e *ha l'atto di essere* = è costituito (dell'essenza e) dell'actus essendi, elemento o principio intrinseco.

Quando fenòmenisti e idealisti concedono a M. Ol. che il fenomeno o il pensiero *habet esse,* intendono di dire che fenomeno o pensiero esistono davvero; quando M. Olgiati dice loro : « se concedete che il fenomeno e il pensiero *habet esse,* voi siete già realisti ontologici e scolastici », egli prende la frase *habet esse* nel secondo senso, che fenomenisti e idealisti sono ben lungi dal concedere; il passaggio di due significati sotto il medesimo vocabolo, non è mezzo logicamente efficace per combattere il fenomenismo e l'idealismo; è semplicemente un equivoco. Il procedimento speculativo dialettico di M. Ol. è vano.

E a M. Olgiati rimane l'obbligo di provare che id quod habet esse (nel senso di « ciò che esiste »), habet esse nel senso di « è costituito intimamente da un principio realizzatore, da un *actus essendi* »).

Art. III.

Il ricorso all'esperienza, per fondare il realismo scolastico, conduce M. O. alla gnoseologia.

§ 1° - *Il ricorso all'esperienza dei sensi esterni.*

Abbiamo visto che il procedimento speculativo dialettico di M. Ol. per combattere i fenomenisti e gli idealisti non può riuscire, perchè fenomenisti e idealisti concedono che il fenomeno esista, che il pensiero sia una realtà : ma il passaggio dal concetto di esistenza a quello di essere, nel senso di actus essendi (per mezzo della frase : habet esse), non è necessitante, perchè *esistere* (= esserci davvero) è un concetto diverso dal concetto di *actus essendi* elemento energetico, o principio intrinseco realizzatore dell'ente reale.

M. Ol. può ben negare recisamente che vi sia differenza tra esistenza e atto di essere, ma la differenza è così chiara che le proteste restano inefficaci.

Allora, come fondare il concetto di atto di essere, indispensabile per la metafisica dell'essere?

Da due parti viene la pressione che spinge M. Ol. a ricorrere all'esperienza : dalla parte di Fr. Orestano, e dalla parte della tradizione scolastica. E d'altronde, come è possibile che egli stesso non senta che in questo caso è vano ricorrere a dichiarazioni di evidenza o di tomismo?

Dire che per lui è evidente che ciò che esiste, esiste in forza di un intimo atto di essere, citare la frase : quidquid est, habet esse, esporre il concetto tomistico di ente come sintesi di essenza e di essere, non è che mettere un preambolo alla discussione, non è terminarla. Dunque bisogna ricorrere all'esperienza, e cercarvi il fondamento del concetto di essere; ma a quale esperienza si ricorrerà?

Anche la gnoseologia ricorre all'esperienza, e per il concetto di ente in senso ontologico, essa, non trovando sufficiente l'esperienza dei sensi esterni, ricorre all'esperienza dell'IO. Ma M. Ol. ha troppo combattuto la gnoseologia, e troppo ostentato disprezzo, per mettersi *ora* su questa via.

D'altra parte, la scolastica tradizionale, non ostante certe importantissime tesi di S. Tommaso, ha sempre tenuto l'attenzione rivolta all'esperienza dei sensi esterni; e l'orrore per il soggettivismo, il kantismo e l'idealismo, le ha fatto evitare il ricorso all'esperienza dell'IO : terribile atto di diabolica superbia incentrare la conoscenza nell'*io!*

Dunque M. Ol. ricorrerà all'esperienza dei sensi esterni.

Ma lo fa a malincuore, perchè per lui il ricorso all'esperienza è troppo « gnoseologia », egli preferisce alla questione dell'origine dei concetti l'elaborazione, come egli dice, dei concetti stessi in sede speculativa, e il ricorso alla storia.

Nel ricorso all'esperienza si trova a disagio, e vi si ferma poco.

A proposito dell'esperienza, mi pare che M. Ol. abbia tre posizioni: I) mettiamo l'esperienza in seconda linea, perchè riguarda la questione delle origini - II) partiamo da *qualunque esperienza,* perchè qualunque esperienza ci fornisce il concetto di realtà, che elaborato col concetto di aver l'essere, conduce alla metafisica dell'actus essendi - III) chiediamo all'esperienza dei sensi di fornirci l'*altro come altro,* e l'azione dell'altro in noi, invocando il detto: actio agentis est in patiente.

Ma di queste tre posizioni, la prima è fuori questione; la seconda per essere efficace ha bisogno di quel passaggio dall'esistenza all'actus essendi per mezzo del doppio senso della frase: habet esse. La terza carica la sensazione esterna di troppa roba: l'altro come altro sostanziale, e l'azione dell'altro in noi.

Che la sensazione dia l'altro come altro, è accettato anche dai fenomenisti e dalla gnoseologia; il contenuto delle sensazioni esterne, si presenta per sè senza l'appartenenza al soggetto io; si presenta come non-io con la differenza che per i fenomenisti l'io non esiste se non come il fascio delle sensazioni, per i kantiani l'io non è che il centro di sintesi necessario per la conoscenza; per la gnoseologia pura è invece un ente sostanziale che ha coscienza di sè. Ma, per tutti e tre il contenuto di sensazione, benchè altro dall'io, non offre nè un ente sostanziale, nè il vero actus essendi, ontologico, nè l'azione dell'altro; sostanza, atto di essere individuale, azione, non si trovano nelle superfici qualificate, o nelle qualità estese che le sensazioni esterne ci offrono, se noi abbiamo la cura di considerarle in sè stesse, senza quell'elaborazione che se ne fa in funzione dei sentimenti, degli stati, delle tendenze, degli atti del soggetto.

La punta che mi fa dolore, o il troppo calore della superficie che tocco non sono dolorosi come punta o come calore della cosa esterna. Ciò che è doloroso è l'alterazione che producono nei tessuti e l'alterazione nei tessuti è passività del corpo del soggetto, non azione dell'altro fuori; e se noi pensiamo con certezza la causalità della punta o dell'acqua che scotta, tale causalità non è data dalla sensazione sola, ma dall'interpretazione che la mente fa dei dati della sensazione.

Che cosa può rispondere M. Ol. a queste osservazioni così chiare? Il motto scolastico: « actio agentis est in passo » sarà una verità, ma non è data dal senso, essa è già una verità della metafisica, e non può quindi fondare la metafisica in nome dell'esperienza.

Dunque il ricorso all'esperienza dei sensi esterni, non giova.

Qualcuno potrebbe dire che se il senso non fornisce coi suoi dati il concetto di ente metafisico, sarà l'intelligenza quella che coglie nei dati dei sensi il suo oggetto che è l'ente in universale e che lo coglie immediatamente.

Ma se si pensa un momento, si trova che si dànno due casi, secondo le due suaccennate accezioni della parola ente: se si tratta dell'esistenza nel senso di esserci e di esser qualche cosa, è vero che l'intelligenza coglie nei dati dei sensi questi aspetti che effettivamente ci sono; ma nessuno dei due fonda la metafisica dell'atto di essere e della sostanza; e se si tratta del concetto scolastico di atto di essere che si compone in sintesi con l'essenza specifica e dà il concetto di ente reale individuale, tale atto di essere non può esser colto dall'intelligenza nei dati dei sensi, per la semplice ragione che non vi si trova.

Forse è questa sordità dell'esperienza dei sensi esterni a rispondere alle interrogazioni di M. Ol. la ragione per cui egli pretende che la metafisica debba precedere la gnoseologia.

Esaminiamo dunque se nell'esperienza dei sensi esterni, che presenta gli accidenti esterni delle cose, si trovi un vero e proprio actus essendi, ovvero se ci può essere un *actus essendi accidentale.*

§ 2° - *Mons. O. fa un retto uso del concetto di* « actus essendi »?

M. Ol. applica la frase « habet esse » agli accidenti; egli scrive: « cosa c'entra questa affermazione di ciò che ha l'actus essendi — accidentale o sostanziale — con l'essere vuoto... » (p. 69). Io mi domando: se si parla con proprietà, si può dire che l'accidente ha il *suo* actus essendi, il *suo* esse? L'attribuire all'accidente un actus essendi, non mostrerebbe un concetto non preciso di « actus essendi »?

Ci sono nella scolastica di S. Tommaso delle espressioni divulgatissime: « accidentis enim esse est inesse » (S. Th. I, 28, 2, c.); l'essere si dice propriamente della sostanza, a proposito della quale si dice che nelle cose create, cioè contingenti, l'essere differisce dall'essenza specifica; l'essenza si dice propriamente della sostanza, ma degli accidenti, solo secundum quid; e anche il nome ens, si dice propriamente della sostanza, che è il primo dei predicamenti;

ma degli altri, cioè degli accidenti, si dice solo nel significato universale. L'esse, l' « actus essendi » è il principio dell'unità dell'essere reale; e la costituzione dell'essenza, deve esser tale da non contrastare con questa profonda unità; onde la costituzione dell'ente individuale reale secondo la scolastica è la seguente:

nell'ente, in senso primo e proprio, che è la sostanza reale individuale, bisogna distinguere due elementi o principii: l'uno è il principio realizzatore, per cui l'ente esiste e sussiste, ed è uno e individuale, energia prima, in cui si fonda l'energia seconda, o l'agire. Il secondo è l'essenza o natura specifica, con le sue determinazioni concrete; nell'ente attuato essa è distinta dall'*esse* che la attua, ma prima di essere attuata dall'atto di essere, è affatto nulla, fuori della mente creatrice. Questo secondo elemento non è tutto attuato, esso si sviluppa, non con l'aggiunta estrinseca di realtà che esistano per sè e vengano ad aggiungersi ad essa; questo sarebbe incompatibile con l'unità dell'ente individuale, sarebbero sempre due enti in simbiosi, non un ente solo; gli sviluppi, che sono gli accidenti, per non pregiudicare l'unità dell'ente, devono essere concepiti non come qualche cosa che ha per conto suo il suo atto di essere, ma come attuazioni di potenzialità dell'essenza sostanziale (che è attuata dall'atto di essere fondamentale costitutivo dell'ente).

ente sostanziale reale:

actus essendi + essenza sostanziale specifica [sostanza in quanto substat accidentibus potenziale rispetto alle determinazioni accidentali] + accidenti come determinazioni delle potenzialità dell'essenza sostanziale.

Così è determinato il significato della parola « inesse » cioè *essere in* che è il modo di esistere degli accidenti; essi hanno l'essere nella sostanza (habent esse, nel senso di esistono) ma non hanno un proprio atto di essere che li realizzi; essi sono mantenuti nella realtà, in forza dell'essere della sostanza a cui ineriscono; la quale è reale per l'atto dl essere uno, che pone in esistenza la essenza sostanziale stessa.

Questa è la struttura dell'ente reale nel senso proprio della parola; le altre maniere di dire, per es., *esse accidentale, l'accidente ha l'essere, l'accidente agisce,* sono locuzioni meno proprie che devono esser interpretate in base alle espressioni proprie, e sono fatte per giustificare in qualche modo l'uso che il popolo o gli scrittori hanno fatto di quelle e simili espressioni.

Dunque Mons. O. mostra di non concepire correttamente l'*actus essendi*: gli accidenti non hanno un loro actus essendi.

§ 3° - *I dati dei sensi esterni non solo non presentano, ma non possono presentare l'*actus essendi *delle sostanze esterne a noi.*

Gli accidenti che noi percepiamo immediatamente sono di due classi: quelli percepiti dai sensi esterni e quelli forniti dalla coscienza dell'io.

Quelli percepiti dai sensi esterni, sono le qualità (colore, caldo e freddo, suono, contatto superficiale), a cui l'estensione superficiale fa quasi da soggetto, (sicut color est in superficie, quasi in suo subiecto). Essi, per concorde consenso anche di M. Ol., non sono le stesse superfici delle cose esterne al nostro corpo; quindi non possono *contenere l'essere dell'altro;* se mai essi sono dei contenuti che ineriscono alla nostra sostanza corporea, nella sua parte che sfugge alla nostra coscienza. E non rivelando questa loro appartenenza, e inerenza, non si presentano neppure come accidenti; non vanno al di là della realtà che ha una superficie presente. Essi non hanno neppure l'unità individuale caratteristica dell'actus essendi, nè traccia di azione o di passione. La sensibilità, che è una rivelazione *parziale* della realtà, non ci presenta niente di più; e se noi siamo certi che quelle superfici e quelle qualità indicano accidenti esteriori di realtà materiali corporee, questo non lo ricaviamo dai dati dei sensi, ma da ciò che l'intelletto apporta di suo alla conoscenza umana, cioè la struttura profonda della realtà, i concetti ontologici, e i principii che ne derivano; ed ecco un accordo che il lettore non s'aspettava tra M. Ol. e me: per conoscere l'universo come insieme di enti individuali, cioè come soggetto della metafisica scolastica, occorre far precedere la metafisica stessa, alla gnoseologia della sensazione, che è la sola gnoseologia di cui tien conto M. Olgiati.

Accordo, sì; ma con la differenza che M. Ol. deve fermarsi qui, a questo apriorismo. Mentre chi tiene conto dell'esperienza immediata che l'Io ha di sè nei suoi stati e atti che si presentano senz'altro come suoi accidenti nel senso ontologico della parola, ha il modo di evitare l'apriorismo che è antiscolastico, perchè ha sottomano una esperienza propriamente ontologica, o metafisica, che lo introduce nella filosofia dell'actus essendi.

Conclusione: il ricorso di Mons. Olgiati all'esperienza dei sensi esterni non è efficace per fondamentare la nozione esatta di « actus essendi » e così la sua metafisica resta senza fondamento.

§ 4° - *Confronto con la gnoseologia pura e la sua esperienza integrale.*

Ecco il processo della conoscenza delle cose esterne secondo la gnoseologia pura: i dati dei sensi esterni, combinati ci forniscono l'aspetto esterno dei corpi e delle persone dell'ambiente; la coscienza spontanea e diretta che ciascuno ha di sè, dei suoi stati, dei suoi atti, della sua personalità, fornisce i concetti (sia psichici, sia ontologici) che applicati ai segni (resistenza, movimenti, mutazioni di aspetto, suoni, parole, gesti, espressioni del volto, ecc.) ci conducono alla certezza (che va dalla certezza spontanea, congetturale, alla certezza riflessa e ragionata) che le superfici fornite dalla sensibilità combinata, sono le superfici terminali di enti sostanziali, corpi, piante, animali, persone, in rapporti di attività e di passività, dotati come noi rispettivamente di vita, di sensibilità, di intelletto e di volontà.

Niente di più sperimentale e di più corrispondente alle osservazioni dello sviluppo della conoscenza; niente di più noto dell'animismo ingenuo originale dei bambini, e dei selvaggi, dei primitivi; animismo dal quale esce per una critica successiva, la distinzione tra corpi materiali bruti, corpi viventi, animali, e persone.

Trascurata questa fonte di esperienza metafisica, ossia ontologica, vengono tutte le incertezze e le difficoltà insormontabili che tormentano gli scritti di M. Ol.: metafisica a priori, no, perchè è antiscolastica; ma tuttavia la metafisica deve precedere la gnoseologia, prendere i concetti dalla storia ed elaborarli in sede speculativa; esperienza, sì, ma quel pochino che può dare il concetto di realtà, di esistenza, da sfruttare con la frase *habet esse;* ma, non bastando questo, ricorso all'esperienza dei sensi, ma caricandola dell'azione dell'altro, e dell'essere dell'altro; se non chè le sensazioni delle qualità sono soggettive, altrimenti si va contro alla scienza; e allora non possono contenere l'altro e la sua azione; e allora di nuovo ricorso alla metafisica tradizionale con le frasi: quidquid est, siquid est, ens est; e l'altra: actio agentis est in passo, in patiente.

La gnoseologia pura non ha bisogno di tergiversazioni; riconosce che le sensazioni non forniscono la materia per i concetti della metafisica sostanzialista, non fornendo l'*actus essendi* che è il concetto fondamentale; ma può fornire la materia per le matematiche, e per la logica formale, purchè sia sottoposta alla elaborazione formale dell'intelletto (concetti di esistere, di quiddità, giudizi di esistenza, di essenza, rapporti di spazio e di tempo, statistica delle osservazioni fisiche ecc.; primi principii della ragione logica e matematica). Lo sti-

molo della sensibilità risveglia il mondo sentimentale e tendenziale del soggetto, provoca gli atti di assenso e di dissenso, di consenso volitivo e di rifiuto e rinuncia, e la coscienza distinta dell'io come loro soggetto di inerenza, cioè la coscienza di sè come persona, che agisce e si esprime; da questa esperienza concreta, l'elaborazione intellettiva formale, come ha ricavato dalle sensazioni le idee matematiche e concernenti l'esistenza e la realtà in generale, così (dalla coscienza di sè) ricava i concetti della metafisica ontologica e della psicologia umana.

Certo il procedimento di M. Ol. si presta di più ad un'apparente profondità, perchè deve ammantarsi di espressioni difficili e svolgersi senza rapporto con l'esperienza, e fare sfoggio di ricorsi alla storia, ottimo riempitivo. E la gnoseologia resta nella sua semplice veste di ricerca analitica, costatativa, non speculativa; per cui è disprezzata come empirismo. Essa però ha coscienza che senza di essa la metafisica non si fonda e non si regge.

Art. IV.

Le ultime posizioni di Mons. Olgiati: ricorre all'esperienza del « cogito aliquid »

Nel fascicolo della Neo-Scolastica pubblicato il 31 marzo 1937 la polemica Orestano-Olgiati ha un'appendice. Il prof. Carmelo Ottaviano, fautore di S. Ecc. Fr. Orestano, fa alcune riflessioni, che in parte collimano con le nostre, quanto all'uso che M. Olgiati fa della frase « habet esse ». Egli sostiene la definizione di realtà di Fr. Orestano, la quale si limita all'indipendenza del reale dall'esser percepito o pensato; e quindi non si addentra nella costituzione del reale.

A noi importa l'atteggiamento assunto da M. Olgiati, nella breve risposta all'Ottaviano, intitolata: *A proposito di realismo - il suo punto di partenza e la sua definizione.*

L'Ottaviano riportava le parole di M. Olgiati: « qualsiasi esperienza mi dà diritto a concludere che qualcosa « habet esse » ed a fondare il realismo »; e più sotto: « se (il fenomeno) esiste, se « habet esse » — si tratti pure di una illusione — non c'è più il nulla, ma c'è « l'atto dell'apparizione »; ed il nullismo è superato non soltanto mediante un fenomeno, ma mediante una realtà — sia pure, ripeto, non sostanziale — che « habet actum essendi » (Realtà ed esperienza).

Ora ecco la risposta di M. Olgiati:

« Non esito un istante a concedere al prof. Ottaviano che, se il

mio procedimento fosse proprio quello da lui descritto, egli avrebbe piena ragione. Guai a chi pretendesse ricavare il concetto di *ens* da un contenuto che non fosse un *ens!* Se qualche mia frase ha potuto suscitare simile sospetto, dichiaro subito che mai, neppure nell'anticamera del mio cervello, io ho ospitato l'idea che basta partire da *qualsiasi* contenuto per giungere all'*ens* del realismo ». « Diciamolo subito: anche un realista può partire dal *pensiero*. E' forse una realtà solo una zucca, una rosa o il sole? Non è forse una vera realtà anche il pensiero?... Chi parte dal pensiero prende le mosse da un essere, sia pure accidentale... Prescindiamo dal Gegenstand per un istante: consideriamo solo il mio pensiero, in quanto io *cogito aliquid,* fosse pure questo *aliquid* un'illusione. E' questa realtà del mio pensiero qualcosa che può essere *le point de départ* per affermare l'essere, perchè il mio pensare è un *ens entis* — è vero —, ma appartiene all'ordine ontologico e non al puro ordine fenomenico... Io parto dal pensiero *concreto*... ma siccome mi poggio sopra l'atto del pensare ho un pensiero che è una vera realtà, la quale *habet esse* nel senso realistico pieno, e non è solo *ciò che appare,* ma è *ciò che è*. Ho di conseguenza un'esperienza, che per sè è sufficiente per giungere al concetto di essere, per formare gli altri concetti ed i principii della metafisica, per dare una base sicura all'ontologia realistica ». « Una volta fatta la conquista del concetto di essere e del valore oggettivo, quindi, degli altri concetti e principii fondamentali dell'ontologia realistica si può affrontare e risolvere ogni e qualsiasi altro problema gnoseologico, impostandolo in funzione della metafisica ».

Segue un saggio di deduzione dell'esistenza dell'*altro* dal principio che il nostro intelletto è *ens in potentia tantum* e se passa all'atto della conoscenza di sè, ha bisogno di « essere scosso da qualcos'altro che non sia il nostro io ».

Io non starò a rilevare che la frase « se il fenomeno esiste, se habet esse — si tratti pure di un'illusione — non c'è più il nulla, ma c'è l'atto dell'apparizione ecc. », è molto lontana dal « cogito aliquid » della risposta a Ottaviano. Piuttosto io dico a Mons. Olgiati: poichè col « cogito aliquid » ha già posto almeno la punta del piede sul terreno dell'indagine gnoseologica, perchè appena toccato il suolo riprende il volo?

Il semplice *cogito aliquid* se interpretato nel senso di *atto di pensiero,* è ancora troppo poco; perchè l'idealista, e non il solo idealista, potrà osservare che l'atto del pensiero come l'apparire di qualche contenuto a un soggetto, puro soggetto di coscienza, appartiene al-

l'ordine ideale, e difficilmente lo si potrà dire un *altro;* il vero atto di conoscenza è quando il soggetto *agisce,* in qualche modo: con l'attenzione, il paragone, l'astrazione, il mettere in rapporto, dar l'assenso o rifiutarlo, affermare o negare, ecc. ecc.

Perchè balzare subito da un qualunque atto di pensiero, all'*ens* e alla metafisica?

Si indugi un pochino di più; e potrà cogliere una ben più solida ricchezza di attività, designata da S. Tommaso col « vitae opera exercere »; e una ricchezza di stati e di emozioni e di attività morale, così piena e attuale e calda, e così penetrante nel vivo dell'*io,* che questo io stesso apparirà come principio e soggetto autocosciente. E allora la base per la metafisica e per il passaggio alla conoscenza certa degli altri come sostanze e persone, acquisterà una evidenza e una ineluttabilità che non avrà bisogno nè di sforzi nè di procedimenti astratti e sottili argomentazioni metafisiche. Questa è la vera piattaforma solida della metafisica, ed è quella della gnoseologia pura.

*Mons. Ol. ricorre finalmente all'esperienza dell'essere dell'*io.

Nel fascicolo della Neo-Scolastica in cui sono raccolte le comunicazioni fatte al Congresso Tomistico del 1936, M. Olgiati ha fatto seguire alla sua Relazione una replica alle principali obiezioni che gli furono fatte al Congresso.

Parlammo in altra sede di quello che egli dice a proposito di quella metafisica che secondo lui deve precedere la gnoseologia (ritirata strategica molto abile su posizioni più sicure). Qui riporto un capoverso che interessa il fondamento del realismo.

Nel testo della Relazione, dove aveva detto che « bisogna negare l'esistenza stessa di un problema critico (prendendo questa parola nel senso moderno) » si legge questo periodo:

« Se il problema della conoscenza io lo impostassi in funzione dell'antico concetto di realtà; se dovessi ammettere con S. Tommaso che « nullus potest cogitare se non esse cum assensu; in hoc enim quod cogitat, percipit *se esse* »; se dovessi concludere (?) con lo stesso Dottore che « id quod intellectus percipit (?) quasi notisimum est *ens* »; ecc... ».

Nella replica sviluppa così:

« Quando S. Tommaso proclamava che « intellectus naturaliter cognoscit ens »; quando diceva che « illud quod *primo* intellectus concipit quasi notissimum est ens », non si appellava già a qualcosa di acritico e di oscuro, ma a ciò che è rifulgente di luce e che non

ha bisogno di una dimostrazione — non già perchè sia da affermarsi in nome di un dogmatismo assoluto o di un realismo ingenuo, ma perchè il *prius* da cui tutto dipende, ossia il concetto metafisico di *ens*, ben lungi dall'essere *a priori*, o ingiustificato, lo SI RICAVA DALL'ESPERIENZA MEDIANTE LA COSCIENZA RIFLESSA, DA CHI, AD ESEMPIO, « IN HOC QUOD COGITAT PERCIPIT SE ESSE ».

Ci siamo. L'esperienza da cui si ricava il concetto di *ens*, non è più quella *qualunque esperienza* della discussione con Fr. Orestano; non è l'esperienza dell'atto di pensiero della replica a Ottaviano; ma è la coscienza riflessiva dell'esistenza reale dell'*io*.

Il punto solido è finalmente raggiunto: la coscienza dell'*essere proprio;* e questo fondamento è quello che « giustifica » il concetto di *ens;* per cui la metafisica che da questo concetto dipende, non è nè dogmatista, nè ingenuamente realista, nè a-critica.

Se dunque M. Olgiati dovesse fare un progetto di metafisica, comincerebbe dal costatare questo fatto: *percipio me esse;* passerebbe a vedere come questo contenuto di esperienza è fondamento dell'astrazione che forma, senza deformazioni, il concetto di *ens;* mostrerebbe che per conseguenza il concetto di *ens* ha valore di conoscenza del reale.

E, come caratteristico e fondamentalmente importante, questo stesso capoverso è riportato alla lettera nella relazione che la dott. Vanni Rovighi ha fatto del congresso, nello stesso fascicolo della Neoscolastica.

Ma questa è la gnoseologia pura zamboniana *in nuce*.

Che ne dice il buon P. Amedeo Rossi?

Conclusione

Il pellegrinaggio mentale di M. Olgiati

1.) Alla metafisica scolastica interessa soprattutto chiarire fino in fondo i concetti espressi dalle parole *essere* ed *ente;* stabilire il valore del concetto di *sostanza* prima, contingente, nel senso di individuo concreto reale composto di essenza specifica e del suo *actus essendi*. Se questa ricerca riesce, il fenomenismo e l'idealismo sono superati definitivamente.

Mons. Olgiati ha tentato l'impresa.

Dapprima cercò di mostrare l'assurdità e l'impensabilità del concetto di *fenomeno,* portato all'estremo: il puro apparire di nulla

a nessuno. Concetto certamente assurdo ma dalla cui critica non risulta che un realismo minimo, quello che si oppone allo scetticismo assoluto, realismo che conviene anche ai *fenomeni* di Hume e di Kant, che sono le realtà presentate dai dati dei sensi, nelle quali non si trova nè la sostanza, nè la causalità, nè l'azione.

M. Olgiati allora ha tentato un'altra via: partire da qualsiasi esperienza e applicarvi la serie: esiste = ha l'esistenza = ha l'essere = ha l'*actus essendi;* ed eccoci nella metafisica scolastica.

Ma la serie non è efficace, perchè *esistere* e *actus essendi* non sono sinonimi.

M. Olgiati aveva tentato anche di fondare il realismo sostanzialista nella presunta percezione immediata dell'*essere* dell'*altro* fuori di noi (l'essere di *mio padre*, l'essere dell'ago che mi punge). Ma la fisiologia della sensazione si oppone a tale percezione immediata.

Finalmente, nelle ultime sue dichiarazioni ricorre per fondare nella realtà il concetto di essere ontologico, all'esperienza del soggetto il quale, nell'esercizio della sua attività propria, *percipit se esse.*

E con ciò egli si riduce alla dottrina della gnoseologia Zamboniana. Questo pellegrinaggio mentale è molto istruttivo.

Il concetto di actus essendi *è ancora impreciso*

2.) Mons. Olgiati riferisce l'espressione « habet actum essendi » a contenuti non sostanziali, come il pensiero e il fenomeno stesso, se il fenomenista concede che esista; questo mi fece venire il sospetto che egli non concepisca rettamente l'*atto di essere*. Nel senso esatto della parola non si può riferire che alle sostanze, mentre si possono moltiplicare i giudizi di esistenza. Per questo S. Tommaso insiste tanto sulla dottrina che nell'ente non si possono moltiplicare gli atti di essere. In altri scritti neoscolastici intravedo simile incertezza.

Nella polemica Orestano-Olgiati quell' « habet esse » non è di significato costante; per Fr. O. equivale a « ha l'esistenza »; per M. O. oscilla tra l'esistenza e l'esse costitutivo dell'ente.

In generale molti tomisti adoperano l'astratto femminile « esistenza », in luogo del concreto « actus essendi » o « esse », non distinguendo il fatto di esistere o esserci, che si constata, si giudica, si dimostra, con l'atto di essere, costitutivo dell'ente reale.

Di fronte a queste incertezze credo utile raccogliere in una appendice, la trattazione diretta dell'argomento.

APPENDICE

Saggio di discussione dei concetti di ente, esistenza, actus essendi e della fondazione della metafisica sull'autocoscienza della personalità

« mens, antequam a phantasmatibus abstrahat, sui notitiam habitualem habet, qua *possit* percipere se esse » (De Ver. X, 8. ad 1.) « ad primam cognitionem de mentem habendam, sufficit *ipsa mentis praesentia*, quae est principium actus, ex quo mens *percipit* se ipsam » (I, 87. 1. c.)

« In hoc enim aliquis *percipit* se animam habere et vivere et esse, quod percipit se sentire et intelligere, et alia huiusmodi *vitae opera* exercere » (De Ver. X, 8. c.)

§ 1° - *Premessa: impostazione del problema.*

1° - Per chiarire e fissare la nomenclatura che è di uso indispensabile per la metafisica comincio col prospettare questi quattro ordini o serie che si corrispondono:

a) *i vocaboli o parole*	b) *i concetti* come *significati* dei vocaboli.	c) *le esperienze* immediate e concrete che corrispondono ai concetti	d) le *cose reali* che si conoscono con le esperienze e si pensano coi concetti espressi dai vocaboli.

Mi spiego con un esempio: io possiedo nel mio linguaggio la parola *dolore;* e ne capisco il significato, quando, per es. leggo questa parola. Il significato della parola « dolore », letta o udita, è il *concetto* corrispondente al vocabolo. Ma con questo concetto io mi posso riferire ad un dolore che attualmente sento: questo mio dolore è un'*esperienza immediata;* se però con questo concetto penso un dolore che non provo io, ma che penso sia provato da un mio amico, questo dolore che pure è reale, non è una mia esperienza immediata, ma è pur sempre una realtà attuale, una *res*.

In questo caso è certo per tutti, anche per i non filosofi, che il dolore altrui non è sperimentato da me; ma se invece di prendere come esempio un fatto psichico altrui, prendo un oggetto del mondo materiale, le opinioni cominciano a discordare, perchè, se domando a un uomo non filosofo che mi citi qualche oggetto della sua esperienza, egli con tutta semplicità si guarderà attorno e mi dirà: questa sedia, quella parete, quella finestra.

E se gli domando come ha fatto ad acquistare l'idea di dolore e l'idea di sedia, mi risponderà: « l'idea di dolore l'ho acquistata sentendo il *mio dolore* »; « l'idea di sedia l'ho acquistata vedendo delle sedie materiali, reali, che hanno la stessa forma ».

Impostazione antica del problema dell'origine delle idee e suo svolgimento verso la impostazione gnoseologica

Dunque la maniera prima, ingenua e spontanea di impostare il problema dell'origine delle idee è questa: cominciar dall'osservare che vi sono delle cose materiali e cercare come dall'esperienza di esse noi ricaviamo le corrispondenti idee.

Su questo piano di impostazione, il filosofo si porrà un problema: come mai delle idee universali e spirituali possono venire da cose particolari e materiali? (impostazione antica e speculativa del problema dell'origine delle idee).

Allora, se è scolastico, penserà a ciò che è necessario perchè questo sia possibile; e risponderà con la dottrina dell'intelletto agente, che ricava dall'esperienza delle cose materiali le idee immateriali, i concetti universali, che l'intelletto possibile *concepisce*.

E' chiaro che qui è *presupposta* la persuazione che si abbia esperienza immediata delle cose materiali fuori di noi, e che tale esperienza sia fornita dai sensi; quindi l'universo materiale è detto anche universo delle cose sensibili.

Ecco dunque la serie nell'impostazione antica e ingenua:

le cose - l'*esperienza sensibile* che ce le presenta, che le coglie, - i *concetti* che l'intelletto ricava dalle cose - i *vocaboli* corrispondenti.

Ma per il filosofo scolastico la questione si complica: egli si domanda: che parte ha il senso nella conoscenza delle cose materiali? le percepisce nella loro propria essenza, individualità, materialità?

Allora, ecco la distinzione dei *sensibili proprii*, percepiti da ciascun senso, dei *sensibili comuni* percepiti da più sensi (motus, quies, numerus, figura, magnitudo); gli uni e gli altri sono sensibili *per se*; ma nella conoscenza delle cose vi sono delle altre nozioni, che il senso non percepisce, ma che l'intelligenza del soggetto conosce tostochè i sensi hanno presentato i loro oggetti; e sono le nozioni di *ente*, *sostanza*, *causa*, *azione*, *uomo*, *persona*, *intelligenza*, *volontà*, ecc. ecc.

Mentre l'occhio vede la figura colorata (che è l'aspetto esteriore, gli *accidentia exteriora*), l'intelligenza pensa (non percepisce, ma pensa) il concetto di *uomo*, e fa il giudizio: *vedo un uomo*.

Di qui il nuovo problema: queste idee della terza categoria, per le quali il senso non ha esperienze, da quale esperienza hanno origine? Si capisce facilmente che le idee di colore, di sapore ecc., e di superficie, angolo ecc., vengono dall'esperienza dei sensi; ma le altre idee, quella della terza categoria, sono *sensibili soltanto per accidens,* cioè non fornite dal senso, ma solo pensate dall'intelligenza. Saranno dunque nell'intelletto a-priori? Uno scolastico non lo ammetterà.

Allora si tenterà di cavarsela con le distinzioni: si dirà che sono percepite dai sensi *materialiter,* e non *formaliter;* che il senso percepisce l'*azione dell'altro,* o l'*altro come altro;* ma sono tentativi insufficienti e scappatoie; il fatto è che il senso non ha esperienze corrispondenti a quelle nozioni; che il senso non percepisce i « sensibilia per accidens ».

E a rendere più imbrogliata la questione, un'altra dottrina, che viene dalle scienze (le quali, secondo certi scolastici sono antecedenti alla filosofia, o per lo meno, sono veramente certe) dimostra che ciò che si mostra ai sensi non è già la cosa esterna fuori del corpo del soggetto, ma è l'effetto dell'azione delle cose sui nostri organi dei sensi; dottrina, del resto, perfettamente nota agli scolastici, i quali distinguevano le *dispositiones sensuum* dalle *dispositiones rerum,* e dicevano che le prime sono *indicative* delle seconde.

Così la conoscenza delle cose materiali, sottoposta all'analisi filosofica, mostra che la conoscenza delle dette cose è complessa e mediata. Non è un *primo* dell'esperienza sensibile; è il punto d'arrivo di un processo lungo e complicato, in cui entra il lavoro dell'intelligenza; e che, lungi dall'essere la prima fonte, presupposta alle idee, risulta essa stessa di giudizi che compongono o dividono idee (per conceptionem o per simplicem apprehensionem, et judicium, componendo et dividendo conceptiones).

Impostazione corretta del problema dell'origine delle idee

Fatto questo progresso, per cui l'esperienza delle cose materiali è riconosciuta essere un punto di arrivo e non un punto di partenza, il problema si presenta in modo tutto diverso:

« I concetti di ente sostanziale, individuo, causa, azione, vita, uomo, persona, intelligenza, volontà, responsabilità, libertà, dovere, ecc. che l'esperienza dei sensi non fornisce, ma che l'intelligenza adopera nella sua conoscenza delle cose e delle persone fuori di noi, come sorgono nella mente? sono a-priori? e se non si ammettono idee innate,

da quale esperienza si ricavano, posto che l'esperienza esterna dei sensi non li contiene? c'è un'esperienza concreta corrispondente a quelle nozioni soprasensibili?

La ricerca della base sperimentale di tali nozioni si dovrà rivolgere ai dati dell'esperienza dei propri atti e della coscienza della propria personalità.

Così per la questione sulle idee che stiamo studiando, l'ordine delle *cose materiali fuori di noi* è messo fuori questione; e non ne parleremo più.

Ma se dalle cose fuori di noi non si può cominciare, questo non significa che non sieno oggetto di studio, come dati complessi immediatamente presenti, i nostri CONCETTI complessi con cui pensiamo le cose materiali e le persone fuori di noi.

Le esperienze immediate veramente da cui si traggono le idee fondamentali

Quali sono le esperienze *immediate* che sono a disposizione della mente umana per la formazione dei suoi concetti universali?

Ecco la lista:

1° - i dati dei *sensi esterni* e le immagini che ne derivano:

— *qualità*: colore, sapore, odore, contatto, caldo, suono (sensibili comuni, qualità seconde)

— estensione, luogo, figura, grandezza, moltitudine ecc. (sensibili comuni, qualità primarie)

[da queste ultime si ricavano i concetti e i principii delle *matematiche*] — queste sono esperienze *oggettive* rispetto all'io, che le ha presenti.

2° - i dati della sensibilità di cui l'*io* si sente soggetto; specialmente: stati di tensione muscolare, di tendenza, di avversione, di emozione; sentimenti di benessere e malessere organico — anche questi dati possono essere nello spazio (estensione e luogo); si aggiunga l'attenzione spontanea.

3° - le esperienze precedenti offrono materia e stimolo all'esercizio di altri atti di cui abbiamo, quando sorgono, esperienza immediata o percezione; cioè:

— atti di intelligenza: *analisi astrattiva* (percezione di presenza e di *esistenza*, percezione della *quiddità* o struttura, o essenza); *sintesi regolate* (numerazione, figure regolari, paragoni — giudizi di esistenza e di essenza; giudizi necessarii; assenso, dissenso; e senti-

menti corrispondenti: certezza e dubbio; affermazione, negazione); [da queste esperienze logiche, ha origine la logica formale]

— *atti di volontà*: consentire, rifiutare, trascurare, disprezzare; e stati corrispondenti: indecisione, decisione, responsabilità, [da queste esperienze ha origine la coscienza morale e l'etica]

— coscienza dell'io, come soggetto e principio degli stati e degli atti o coscienza di sè come *persona*.

Tra le esperienze che interessano la presente ricerca sono da citare anche i nostri concetti delle cose materiali e delle persone fuori di noi, che noi possiamo sottoporre all'analisi (i concetti delle cose materiali, non le cose materiali).

Riepilogando, ecco le classi delle esperienze che sono a nostra disposizione:

esperienza oggettiva: qualità sensibili dei sensi esterni, nello spazio.
esperienza soggettiva: tensione muscolare, sentimenti, emozioni:
— atti di intelligenza e di volontà
— coscienza dell'io.

L'errore di molti filosofi non scolastici fu di non avere osservato che gli atti di intelligenza e di volontà e la coscienza dell'io, sono esperienze soprasensibili *immediate*, anche se per sorgere hanno bisogno della presenza dell'esperienza oggettiva dei sensi.

L'errore di molti scolastici è, o di aver preso come punto di partenza le cose stesse materiali nella loro realtà naturale, e di aver limitato la loro attenzione alle condizioni ontologiche della conoscenza del mondo esterno.

§ 2° - *I due concetti principali*: esistenza *e* atto di essere.

Nella serie di concetti che stiamo studiando ve ne sono due che hanno fondamentale importanza, per le discussioni sul fondamento della metafisica e sull'assetto moderno di questa disciplina: il concetto di *esistenza*, inteso in quel significato che si intende nella frase « giudizi di esistenza »; e il concetto di *essere*, o di atto di essere, inteso come nella frase: « l'ente contingente, composto di essenza specifica e di *atto di essere* »; o nella frase: « Dio è il suo stesso atto di essere, o il suo stesso *essere*, non ricevuto in un'essenza ».

Io mi propongo qui di spiegare nel modo più chiaro che mi è possibile, il significato delle due parole *esistenza* e *essere* (o *atto di essere*); ma siccome nel linguaggio dei filosofi queste due parole non hanno un uso costante e variano di significato, così prendo, appunto,

quei due casi in cui la diversità di significato risulta netta e precisa.

Tutti i filosofi sono d'accordo nel significato della espressione « giudizi di esistenza », contrapposti ai giudizi che esprimono *ciò che una cosa* è o giudizi di *quiddità*. I latini dicevano: « an sit, quid sit »; se [ciò di cui si parla] esista davvero, *se ci sia* fuori della rappresentazione (concetto o immagine) con cui lo si pensa, o indipendentemente dal giudizio con cui si afferma che c'è; e che cosa sia.

Di fronte a questo significato di esistere (= esserci davvero, fuori dell'immagine o concetto con cui si pensa), poniamo un altro concetto complesso: il concetto di *individuo reale attuale*, che è il fondo dei concetti di *quest'albero qui, questo cavallo qui, quest'uomo qui, questa persona qui;* cioè individui viventi del mondo vegetale, animale, umano.

Quanto al nostro concetto del mondo non vivente, io non penso di cogliere l'*individuo;* i mobili, le macchine non hanno che un'individualità di aggregato; non hanno quell'intima unità che caratterizza gli *individui;* se la fisico-chimica riuscirà a trovare l'elemento primordiale, veramente *atomo,* quello sarà l'individuo della materia bruta.

Non si dimentichi che qui siamo in sede di chiarimento di concetti e di vocaboli, e non in sede di « valore », cioè se a questi concetti corrisponda la realtà.

Io, adunque farò due analisi:

1° l'analisi illustrativa dei giudizi di esistenza,

2° l'analisi del mio concetto di *individuo reale,* o anche di *persona,* che aggiunge all' « individua substantia » la proprietà « intellectualis naturae »; e mi domanderò: nel concetto di « questa persona reale », c'è soltanto la « natura umana » più un giudizio di esistenza reale; o c'è qualche altro concetto? (troveremo che c'è appunto il concetto di *actus essendi,* originale rispetto sia al concetto di *natura umana,* sia al giudizio di esistenza, con cui ne affermo la realtà indipendente) concetto che è fondamentale per la metafisica sostanzialista.

I. *Il concetto di* « esistenza » *che entra nella frase* « giudizio di esistenza »

Esempi: non *esiste* in italiano una parola che renda esattamente il significato di... (esiste = si trova)

— non *esiste* un numero che esprima esattamente il rapporto...

— su questo argomento non *esistono* lavori recenti.

— tra le due edizioni non *esiste* differenza alcuna.

— i sensisti sostengono che non *esistono* concetti universali; negano l'esistenza...

— per questa opinione non *esistono* nè prove nè documenti.

— gli uomini non l'hanno mai veduta, ma è innegabile l'*esistenza* dell'altra faccia della luna.

— fu assolto per *inesistenza* di reato.

— si dubita da alcuni se Omero sia *esistito* veramente; ma dell'esistenza di un autore dell'Iliade, chi può dubitare?

— si discute sull'*esistenza* dell'Atlantide.

— si dimostra l'*esistenza* di Dio.

— è tanto vero, quanto è vero che io *esisto*.

Nelle lingue moderne e nel parlare comune si adopera come sinonimo di *esistere,* il verbo composto: esserci, y être, dasein, be there, cioè il verbo essere acompagnato da un avverbio di luogo; pensato questo, nel suo significato indeterminato, senza un vero accenno ad un luogo determinato dello spazio, esempi: non c'è modo di rimediare; non c'è nessuna speranza; c'è un difetto...; non c'è nulla di male; per lui c'è solo l'interesse economico.

Quando, come in questi esempi, enuncio un giudizio di esistenza che cosa intendo di dire?

Il soggetto del giudizio di esistenza è un concetto (o un'immagine perchè molte volte noi non esprimiamo in parole il soggetto, ma ce lo rappresentiamo con un'immagine); questa rappresentazione-soggetto è nella mia mente; col predicato: « esiste » io penso che oltre alla mia rappresentazione e fuori di essa ci sia qualche altra cosa la cui struttura è uguale a quella della mia rappresentazione.

O in altri termini: col giudizio di esistenza io penso: « di quella tale struttura (o, filosoficamente, essenza, quiddità ecc.) sono *due; uno* nella mia mente, *uno* fuori di essa.

Il giudizio di esistenza può essere semplicemente pensato come *proposizione,* davanti a cui io posso prendere la posizione di dubbio, o di interrogazione.

Che cosa è che può togliere il dubbio, trasformare l'interrogazione in giudizio con l'assenso?

Principalmente la costatazione sperimentale, la percezione immediata della presenza; secondariamente un ragionamento.

Uno mi dice: c'è un buco nel tuo mantello; io dubito che sia uno scherzo; io guardo, e un buco si fa presente e manifesto a me. Ecco giustificato il giudizio di esistenza, perchè nella manifestazione della presenza, nell'esser presente a me è compreso l'esserci davvero.

Il buco non c'è perchè lo penso, o perchè lo percepisco; ma lo percepisco perchè c'è; e, per altri motivi, penso che c'era anche prima che io, o che altri ce ne fossimo accorti; e che ci sarà anche dopo.

Così io penso un esserci, un esistere, anteriore al *percipi*, e penso esserci o esistere anche cose che non sono mai cadute sotto la percezione umana, come la massa centrale della terra.

Nella percezione sottratta la manifestazione a me, quello che rimane è l'esserci, l'esistere davvero, l'esistenza effettiva, oggettiva.

Al predicato del giudizio di esistenza « esiste » « c'è », corrisponde l'esperienza concreta nella percezione o costatazione.

Ancora; dato che io abbia in mente una rappresentazione qualitativa, l'esistenza effettiva è ciò che completa la mia conoscenza su quell'argomento: è quello che domandano i bambini dopo che hanno sentito un racconto che li ha commossi: « ma è proprio vero? ».

A questo « esistere » vanno connesse altre domande: quando? dove? cioè le determinazioni di tempo e di luogo.

— *esistere*: ora, prima, poi; a lungo; esistenza corta, lunga; cominciata, durata, finita, sospesa ecc.,

— *esistere*, esserci, essere, in rapporti di luogo: in, dentro, fuori, tra, in qualche luogo; in nessun luogo; tra le cose reali, nel pensiero,

— ci sono, esistono, anche quelle « quiddità » che non hanno altra realtà che l'esser il risultato di un atto mentale: la negazione, la differenza, l'ipotesi, il rapporto di predicato a soggetto, ecc.; basta che tuttociò si consideri come ciò che è giudicato in un giudizio di esistenza: queste « quiddità » finchè le penso, ci sono; esistono, dipendentemente dall'atto della mente che le pensa, ma indipendentemente dal giudizio di esistenza o dalla costatazione della loro (precaria) presenza.

L'esistenza rispetto alla quiddità

La *quiddità* esprime nel pensiero la struttura interna di ciò di cui si giudica l'esistenza; questa dunque non fa parte della struttura, non entra nel dire *ciò che la cosa è;* ma soltanto *se c'è, an sit.*

Esistenza è dell'ordine dell'avvenimento, del fatto, dell'accadere, del cominciare, del continuare: « è per me un fatto innegabile che l'America esiste, c'è, anche se io non la vedo ».

In seguito adoprerò spesso la frase: *il fatto di esistere.*

L'esistere, l'esistenza, l'esserci si unisce coi verbi che indicano atti o stati conoscitivi, come loro oggetto: giudico, dubito, son per-

suaso, affermo, nego, dimostro, mi inganno, vengo a notizia, do avviso, spero, temo, voglio; anzi quando questi ultimi verbi hanno per complemento un nome che indica qualità, si sottintende sempre l'*esistenza*: si spera, si desidera, si teme, si vuole il realizzarsi di qualche cosa, la sua esistenza.

L'esistere, l'esistenza ricevono aggettivi di ordine conoscitivo: « esistenza certa, dubbia, innegabile, dimostrabile, controllabile, discutibile ecc. ecc. ».

Rispetto al soggetto giudicante l'esistenza è sempre oggettiva, è il pensiero dell'oggettività stessa, quando questa non è posta dal soggetto.

E' il giudizio che porta al di là dei limiti della coscienza del soggetto stesso; che riconosce l'estendersi del reale al di là del reale presente; è il raggio di luce che si può spingere fuori del giro dei limiti della esperienza attuale; è il pensiero della trascendenza al pensiero.

II. *Il fondamento sperimentale del concetto di* esistere

Ecco determinato chiaramente il significato di *esistere* e di *esistenza.*

*L'*esistenza dipendente *dall'io e dai suoi atti; l'*esistenza indipendente

La parola « percezione » e « percepire » ha nella storia della filosofia molti significati. Nel caso presente, in cui la *percezione* è l'esperienza che corrisponde e che genera o controlla il *giudizio di esistenza,* la parola « percezione » è adoperata nel significato di « accorgersi distintamente della presenza di un qualche cosa »; e allora è percezione di presenza o di esistenza; se poi si osserva distintamente la qualità, il modo, la struttura, la specie, e simili, allora è percezione di quiddità (o di essenza); queste due forme di percezione sono ambedue intellettive, perchè suppongono la distinguibilità dei due aspetti del contenuto presente, cioè l'*esistere* e l'*esser tale,* e il poter prescindere o astrarre dall'uno o dall'altro dei due aspetti.

Tale percezione di presenza e, in essa, di esistenza, ha sempre il suo oggetto (l'esistenza) distinto dall'atto (di percepirla); ed è il fondamento della possibilità della ricerca gnoseologica e della sua oggettività; l'esistenza del contenuto non si unifica mai con l'atto di percepirla; qui l'*esse* non è mai il *percipi.*

Ma l'oggetto di questo *percipere* (o accorgersi dell'*esserci* del contenuto presente) può essere qualunque; e tra i contenuti è utile notare le classi seguenti:

a) contenuti che non hanno realtà propria, ma non sono che il risultato di processi di pensiero: le negazioni, i rapporti di confronto, i rapporti tra predicato e soggetto, l'esser oggetto di tendenza, desiderio, atto di volontà, ecc.;

b) contenuti che non hanno struttura positiva, come lo zero, il silenzio, l'immobilità, il buco, la finestra, la tenebra, l'ombra, il vuoto, l'intervallo, l'errore, l'ignoranza, la sordità, la cessazione, la perdita, la morte;

c) contenuti la cui esistenza è condizionata dall'esser presenti a un soggetto, l'essere sentiti, così che tolta la presenza, sfumano nel nulla; tutti gli stati sentimentali appartengono a questa classe;

d) contenuti la cui esistenza è dipendente dalla volontà del soggetto; tali sono gli atti di assenso, consenso, dissenso, rifiuto, che durano finchè il soggetto vuole;

e) ma vi sono dei contenuti che si presentano tali che non si risolvono in stati o in atti del soggetto; e sono di due classi: 1) le immagini della fantasia; 2) i contenuti dele sensazioni: — i primi sono condizionati alla volontà, ma soltanto indirettamente; e sembrano interni all'io soltanto perchè la loro sede è interna ai limiti spaziali del soggetto — i secondi sono condizionati all'uso dei sensi; ma si impongono non ostante la volontà contraria; di essi si può pensare che la qualità (colore, odore, sapore, caldo, suono ecc.) che si presenta, sia la reazione dell'organo soggettivo vivente e senziente all'azione di un agente esterno, o l'effetto dello stimolo sull'organo dotato di sensibilità; ma, comunque prodotta e qualunque sia, la qualità è una realtà diffusa nello spazio oggettivo rispetto all'*io*, indipendente dalle sue tendenze, dalla sua volontà, e dai suoi atti di attenzione, di percezione intellettiva, e di giudizio concettuale.

Il contenuto della sensazione contiene una *realtà* (identica o no qualitativamente al colore, al suono, all'odore, al sapore, al caldo, come sono sentiti, questo per la filosofia importa poco) *esistente nello spazio*, estranea all'*io*, e ai suoi stati, ai suoi atti, alle sue funzioni conoscitive (anche se presente al soggetto e alla sua coscienza e anche se non estranea alla parte inconscia dell'organismo).

Questa esistenza reale oggettiva e spaziale dei dati della sensibilità, rispetto all'*io* conoscente e attivo, questa realtà oggettiva delle superfici visive e tattili, indipendente dall'io, ma da lui sentita e per-

cepita e riconosciuta, permette di pensare l'esistenza di tale realtà spaziale anche quando non è più presente al soggetto; ossia la permanenza di realtà fuori dell'io e dei suoi atti conoscitivi.

La percezione intellettiva dell'esistenza non è che il far attenzione alla presenza di un qualsiasi contenuto, distinguendo in essa la manifestazione (phaínesthai) dall'esserci (esistenza), comunque sia posto in esistenza quel contenuto (cioè se risulti da un atto di pensiero, o sia un modo di sentirsi del soggetto, o esista indipendentemente dall'io e dai suoi atti efficaci).

La percezione di esistenza reale si esercita sul fatto della manifestazione (o l'aver coscienza psichica) di un qualsiasi contenuto; manifestazione, che contiene la presenza e l'esistenza del contenuto stesso; talora, presenza ed esistenza dipendenti dall'io e dalle sue operazioni; talora, indipendente.

giudizio di esistenza ↑ **percezione di esistenza**	**che afferra e osserva l'*esistenza***	**la quale è contenuta nella manifestazione alla coscienza, o nel sentire immediato di un contenuto.**

esistenza, che può essere dipendente dagli atti, e dal sentirsi dell'*io*, o può esserne indipendente ed oggettiva rispetto all'*io*.

Così la parola *esistenza* ha due gradi di significazione:

1) l'*esserci davvero,* in generale anche se il contenuto sia nell'*io,* come suo modo, o risulti da atti di conoscenza dell'io, o da atti di volontà,

2) l'esistere fuori dell'io e indipendentemente dall'essere o no presente all'*io,* come le realtà sensibili spaziali, e tutto quello che sfugge alla coscienza e percezione immediata; ma che è oggetto di possibile giudizio di esistenza.

III. *Il concetto di* « atto di essere » *è originale rispetto al concetto di* esistere

Nelle pagine precedenti abbiamo precisato che il concetto di esistenza e di esistere come è inteso nella frase « giudizi di esistenza », è un concetto chiaro, elementare, originale.

Ora passiamo all'altro concetto di « atto di essere », come elemento costitutivo del nostro concetto di *individuo sostanziale esistente reale*: quest'uomo, questa pecora, questo albero qui. Ricordo che sto analizzando il concetto, e non penso alla sua corrispondenza con la realtà.

Di *questo uomo qui* io mi posso chiedere la descrizione completa, con tutti i minimi particolari; fino ai suoi fatti psichici, e ai suoi impercettibili movimenti attuali. Con questo sono sempre nell'ordine dell'essenza, specifica, e completa.

Alla descrizione dell'*essenza completa*, che non mi dice ancora nulla intorno alla questione, se essa *esista realmente* fuori del pensiero o se sia soltanto in esso, io posso aggiungere il *giudizio di esistenza;* questa essenza così descritta, esiste realmente.

Con questi due processi : la descrizione e il giudizio di esistenza, ho esaurito tutto quello che posso sapere intorno a quell'individuo? No; io ho ancora una domanda da fare : quell'essenza a che cosa deve la sua esistenza di fatto attuale?

Potrei credere di aver risposto sufficientemente dicendo: la deve alle cause che l'hanno prodotto. Ma ora quell'individuo è fuori delle sue cause, è extra causas; come dunque si sostiene nella realtà?

Tra l'essenza pensata, e il fatto dell'esistenza reale, c'è una lacuna : il giudizio di esistenza, e il fatto di esserci, non sono elementi costitutivi dell'individuo, sono suoi aspetti; non si possono unire all'essenza per completarla; l'essenza resterebbe sempre un « possibile » rispetto alla realtà.

Ma se ripenso l'essenza completa e la confronto con quello che intendo dicendo : « quest'uomo qui », trovo che c'è differenza; non differenza dell'ordine essenziale qualitativo e quantitativo, ma differenza dell'ordine dell'energia, della forza, dell'esercizio, dell'attività; e precisamente quell'energia fondamentale che attua e realizza l'essenza, per cui quell'essenza vive e si tiene su, indipendentemente dal pensiero; l'*esistenza di fatto* consegue l'esercizio dell'*atto di essere*.

individuo reale
- *essenza completa*
  - sostanziale
  - accidentale
- *atto di essere* che attua l'essenza
  - allora l'individuo *esiste realmente*

Con quest'aggiunta dell'*atto di essere*, che non aggiunge nulla all'essenza, e dà la ragione dell'esistenza reale di quell'individuo, sento che la mia analisi ha chiarito tutto quello che io già spontaneamente pensava nel mio concetto di « quest'uomo qui ». Egli esiste, c'è indipendentemente dal pensiero, perchè ha in sè il suo *atto di essere*, elemento suo fondamentale, che completa l'essenza nell'ordine dell'ener-

gia, e la individualizza effettivamente, e la fa esistere indipendentemente dagli altri individui della stessa specie.

Mi spiego con un'ipotesi.

Se io avessi un potere sovrumano e volessi « creare » un uomo, dovrei cominciare col farne il « progetto », in tutti i suoi minimi particolari, e determinare il luogo e il tempo della sua esistenza reale. Ma ancora quell'uomo non esisterebbe.

E io avrei un bel pensare un giudizio di esistenza, per quanto completa; il giudizio resterebbe sempre ritirato nell'ordine ideale, sarebbe sempre un pensiero, e nulla più.

E avrei un bel comandare al mio concetto di uomo: esisti! esisti!

Le parole in questo caso sarebbero inefficaci, perchè non hanno chi le ascolti e possa loro ubbidire. Per ottenere un risultato pratico, io dovrei uscire dall'ordine mentale delle idee, delle essenze pensate, dei giudizi e dei comandi; entrare nell'ordine pratico dell'energia in atto, e dare all'essenza pensata un intimo sostegno, un'intima forza, un'intima energia propria che la ponesse e la mantenesse fuori del mio pensiero e fuori di ogni altro individuo.

Allora avrei veramente aumentato la realtà; avrei aggiunto agli altri uomini un uomo nuovo.

Ho fatto quest'ipotesi, non per proporre un'ipotesi, ma per chiarire il concetto di *individuo sostanziale reale,* e far sentire l'originalità del concetto di quell'energia fondamentale che è l'elemento fondamentale costitutivo dell'*individuo stesso vivente.*

Noto che non intendo parlare dell'individuo possibile, universale, ma dell'individuo reale in atto, realmente vivente.

Tra il mio pensiero che reca in sè stesso il concetto completo di quell'ente, compreso anche il pensiero della sua esistenza, e l'ente reale individuale in atto, l'unica differenza è, dunque, quell'energia che costituisce l'individuo reale e che manca all'individuo completamente pensato, compresa la sua esistenza.

(Noto tra parentesi che in questa osservazione sta la critica dell'argomento ontologico di S. Anselmo, e della « Dialettica » della « Critica della Ragione pura »; cfr. i miei *Studii...*).

Supponiamo, ancora, che io conoscessi così intimamente un mio amico, che ne pensassi esattamente l'intima struttura essenziale, con tutte le sue particolarità accidentali; e che aggiungessi anche quell'ultimo *concetto* di energia fondamentale e conseguentemente il giudizio di esistenza; io avrei nella mia mente una perfetta adeguazione *conoscitiva* della realtà dell'amico; ma mancherebbe sempre al mio

pensiero l'*atto* di quell'energia, o l'effettivo atto di essere, che costituisce e realizza l'amico reale, a confronto dell'amico pensato reale.

Tra i famigerati *5 talleri* pensati e i *5 talleri esistenti realmente*, l'unica differenza è dell'ordine dell'energia, è l'atto di essere, reale, attuale, che fa sì che coi *5 talleri reali* io possa comperare della merce reale, mentre i 5 talleri pensati, potrò spenderli solamente sul mercato della mia fantasia.

Ecco l'*actus essendi*, l'essere in atto, l'*esse* che componendosi con l'essenza, costituisce l'*individuo esistente*.

Per spiegarmi ho adoperato la parola « energia », che è il vocabolo greco corrispondente alla parola *actus;* questo concetto, originale sia rispetto all'essenza, sia rispetto all'*esserci* o all'esistenza di fatto, lo posso illustrare richiamando l'attenzione sulla differenza che passa tra il pensiero di un atto mio, e il mio atto *in atto;* per esempio tra l'adesione pensata, ma non data, a una proposizione, e l'adesione reale; tra un *sì* interrogativo, e il *sì assertivo;* tra un « vorrei » o « posso volere » e un *voglio!* tra l'immaginazione di uno sforzo mio e lo sforzo in atto; tra la emozione pensata in un altro, e l'emozione mia.

Prima di far altre osservazioni, tiriamo le somme:

Ecco le due serie contrapposte:

giudizio di esistenza:	concetto di individuo reale o di ente individuale reale:
- X c'è, - X esiste davvero, - esiste qui, ora, - esistenza dubbia, certa, - è in, è fuori, è dentro, - il fatto che X esiste, - io dico *la verità* quando asserisco che esiste, ciò che effettivamente c'è, esiste; - il giudizio è vero, quando all'esistenza affermata corrisponde la *esistenza effettiva*.	- elemento qualitativo, *l'essenza*, - elemento energetico: l'intima energia che fa reale, che realizza l'essenza, con tutte le sue appendici; e da cui dipende il fatto che l'individuo c'è e che è uno e incomunicabile: *l'atto di essere*.
Si giudica l'esistenza; essa può essere certa, dubbia,	dire: « giudico l'atto di essere, l'atto di essere è certo, incerto e simili » *non ha senso*,
- l'esistenza è manifesta nella presenza.	- l'atto di essere non si vede; ma si pensa che ci sia, come elemento costitutivo dell'individuo,
si può dire: *esistere* in, esistere qui, la.	col concetto di atto di essere come energia non si può congiungere la preposizione o l'avverbio di luogo.

L'*actus essendi*, nell'ente individuale reale è *uno*, e immoltiplicabile; ma i giudizi di esistenza sono molteplici: c'è il colore, c'è la superficie, c'è la figura, c'è la facoltà, c'è la abitudine, c'è la differenza ecc. ecc.

quindi *tante esistenze* quanti sono gli accidenti reali; ma *un solo atto di essere* per tutti.

l'*esistenza* (il fatto di esistere) non è distinto dall'essenza reale (= esistente).

l'*atto di essere*, è dell'ordine dell'energia, e si distingue dall'essenza qualitativa.

IV. *Le possibili confusioni*

Ma le parole che ora abbiamo tenute ben distinte, legate a concetti radicalmente distinti (il fatto di esserci, l'atto di essere costitutivo), e le corrispondenti latine sono state usate promiscuamente e danno luogo a confusioni e incertezze, le quali devono però essere dissipate ricorrendo a quelle espressioni precise e a quei concetti distinti.

S. Tommaso non confonde *existentia* con *esse* o actus essendi. Ma il francese e molti italiani, sì; essi usano dire che l'ente contingente è composto di *esistenza* e di *essenza;* in cui *esistenza* indica l'elemento costitutivo dell'ente.

Quindi presso di loro la parola esistenza ha i due significati:

esistenza	il fatto di esserci (di cui si giudica, si dubita, che si verifica, o si costata ecc.)
	l'atto di essere (che è l'energia dell'individuo reale)

e la frase *aver esistenza* fu usata tanto come sinonimo di esistere o esserci, quanto come sinonimo di avere in sè il proprio atto di essere.

Per maggior disgrazia, il latino usa il verbo *esse* tanto nel senso di esserci, di esistere (p. es.: demonstro *Deum esse* = dimostro che Dio esiste, o che c'è un Dio, qu'il est un Dieu) e nel senso di actus essendi (Deus est ipsum suum esse, o, est ipse suus actus essendi).

Quindi mentre le due frasi:

aver l'esistenza ossia esistere   e aver il suo atto di essere

sono affatto diverse, in latino *habet esse* (in rerum natura) e *habet esse* (habet suum actum essendi in se) non si distinguono nel suono della parola.

E quindi la frase *habet esse* si presta all'equivocazione:

ciò che non è nulla habet esse (ha l'esistenza, esiste); ciò che habet esse (ossia ciò che ha l'atto di essere come suo costitutivo) è sostanza; quindi basta che il fenomenista conceda che il fenomeno *esiste*, perchè io lo dichiari scolastico, per forza: o nullismo, o scolastica. — Non insistiamo, e rimandiamo il lettore alla trattazione precedente.

V. *Il concetto di ente e di sostanza*

Veniamo al concetto di *ente*, e di *sostanza*.

Dati i due concetti distinti del fatto di esistere e dell'atto di essere, se ne possono ricavare due concetti che sono di solito nominati con la stessa parola *ente*:

ente = tutto ciò che esiste o che può esistere	ente = l'individuo reale, composto di essenza (nella linea qualitativa) e di atto di essere (nella linea dell'energia).

Il primo è l'ente in senso universalissimo: il secondo è l'ente in senso primo e proprio (cioè la *substantia prima*).

Nell'uso corrente italiano la parola *ente* si dice male di ogni e qualunque realtà; nessuno direbbe che il colore è un ente, e la linea è un ente; ma tutti convengono nel dire che l'albero, l'animale, la persona è un *ente*.

Ma vi sono delle proprietà che sgorgano dal primo concetto: come i primi principii della ragione; e ve ne sono altre che si appoggiano al secondo. E poichè il fondamento del primo è il fatto di esistere e di esser qualche cosa, il sistema delle deduzioni dal primo concetto di ente costituirà il capitolo della metafisica dell'ente universalissimo, o dell'esistenza e realtà in generale

E' la definizione Wolfiana dell'ente: id quod est vel esse potest.

E le dottrine che hanno per fondamento il secondo concetto, proprio, di ente, che ha per nucleo fondamentale l'atto di essere (come elemento costitutivo sulla linea dell'energia) si potrà chiamare la metafisica dell'*atto di essere*.

Anche la sostanza o l'accidente si possono guardare dai due punti di vista, dell'esistere e dell'atto di essere:

sostanza: ciò che esiste *in se;*	sostanza: ciò che è realizzato dal suo proprio atto di essere, uno e individuale;
accidente: ciò che esiste *in altro.*	accidente: ciò che è realizzato dall'atto di essere della sostanza in cui esiste o si trova.

Finalmente anche il concetto di *ente contingente* è doppio:

contingente = ente che non esiste necessariamente, che può non esistere	contingente = ente che è composto di due elementi, l'essenza e l'*atto di essere*; e quindi per sè indeterminato all'esistenza,
ente necessario: ente che non può non esistere	ente necessario: ente che è il suo stesso atto di essere, non ricevuto in un'essenza; *ipse suus actus essendi irreceptus.*

VI. *Le esperienze fondamentali*

1) *L'esperienza che fornisce il concetto di esistere.*

Precisati i concetti, e fissati i vocaboli, pensiamo all'esperienza corrispondente.

Abbiamo detto che l'*esistenza* è un elemento della *presenza*: la quale aggiunge all'esistenza la manifestazione, il phainesthai; quindi ogni contenuto presente, qualunque sia, col suo stesso mostrarsi e scomparire, è esperienza sufficiente per dar luogo al concetto di esistere, e di essere qualche cosa, cioè di realtà in generale o di ente in universale; che meglio si direbbe *una realtà qualunque.*

Ma la definizione di sostanza, tratta dal concetto di *esistere in,* cioè « ciò a cui conviene l'esistere in sè », non porge affatto il concetto di *energia* costitutiva, come se alla mia domanda: « che cosa è il Gorgia di Platone », mi si rispondesse: « è ciò che *è contenuto in* questo volumetto ».

2) *L'esperienza globale che fornisce il concetto di energia.*

Per render ragione dell'esistenza del concetto di atto di essere nella mia mente, e per legittimare l'applicazione di tale concetto alla realtà, occorre un'esperienza corrispondente.

Ora, « l'energia una e fondamentale per cui l'ente individuale esiste », non si trova in quel gruppo di presenze che sono le sensazioni dei 5 sensi esterni, quindi non può essere ricavata dalla sensibilità con cui veniamo a notizia delle cose fuori di noi.

Ma le sensazioni provocano le nostre reazioni sentimentali, tendenziali e volitive; e in esse si presenta la coscienza dell'*io;* provocano lo spiegarsi della nostra attività vitale autocosciente; noi sentiamo e percepiamo « nos vivere et esse » nel fatto stesso che noi abbiamo coscienza di « vitae opera exercere ».

In qusto complesso abbiamo la prima esperienza dell'*energia* e della sua unità radicale o centralizzazione nell'*io*.

E quando, sentendo ciò, noi ci rivolgiamo a quelle figure offerte dai sensi, che hanno provocato la nostra reazione, e che mostrano quell'aspetto che abbiamo noi quando « esercitiamo le opere della vista », immediatamente trasportiamo in esse, mutando soggetto, quell'energia sostanziale che sentiamo in noi, e allora pensiamo quelle figure come *enti* di struttura eguale, o simile, alla nostra.

Quindi la base per il concetto di energia, di essere o di actus essendi l'abbiamo nella nostra stessa esperienza vitale e personale.

3) *L'esperienza dell'*io *come base del concetto di sostanza e del suo valore.*

Il concetto di energia realizzatrice trova la sua base sperimentale nella coscienza dell'attività vitale, nell'esercizio delle opere della vita.

Studiamo questa coscienza della nostra attività per precisare la base sperimentale del concetto ontologico di sostanza e di persona.

Nella storia della filosofia tra gli indirizzi di pensiero se ne trova uno che è significativo per il nostro caso: quello che per porre il punto più solido nella questione della certezza, ricorre alla coscienza dell'io. Inutile ricordare S. Agostino, S. Tommaso, Scoto; Campanella, Cartesio, Locke, Maine de Biran.

Ma accade per l'io quello che secondo S. Agostino accade per la nozione di tempo: ne parliamo con chiara comprensione; ma se riflettiamo, pare che la chiarezza sfumi, al momento di dover renderne conto per concetti.

Quando dico: « IO », non ho la minima difficoltà a capire; ma se cerco di fissare l'attenzione su quello che l'io è, pare quasi che non lo possa cogliere più.

Non lo posso cogliere, infatti, così isolatamente, come colgo i dati della sensibilità, i miei stati e le mie emozioni. Il poter pensare: *io*, richiede che ci sia presente un complesso di fatti di coscenza, che non sono l'o.

Pare perfino che l'io non possa essere soggetto di un giudizio che ne esprima il « che cosa è », l'essenza, la natura. Si capisce il significato della parola *io* anche se non si pensa nulla di costitutivo essenziale. Per cui al momento di dire che cosa è l'io, non si trova materia da poter rispondere in modo soddisfacente. C'è della chiarezza, anzi una chiarezza singolare, che esclude il dubbio sull'esistenza; ma insieme presenta una misteriosità sconcertante.

Ma d'altra parte, se ci si domanda : dunque l'io è un nulla? un'illusione? la risposta spontanea, chiarissima e sicurissima è negativa.

E se si domanda : dunque l'io non si distingue dai suoi fatti? la risposta non può essere che quella che afferma la distinzione (non però la separazione, come pretendeva Hume per poter riconoscere la realtà propria dell'io).

Bisogna dunque cercare di veder chiaro in tale questione.

In questa questione si possono seguire due vie : l'una più propriamente gnoseologica, consisterebbe nel cercare in quali circostanze si verifica la coscienza dell'io, in quali l'attenzione è richiamata sull'io, e in quale rapporto si trova l'io con quei fatti in compagnia dei quali si presenta.

Ma per maggior facilità e brevità preferisco procedere nel modo seguente :

Comincio con le frasi : io esisto - io sono qualche cosa - io ho coscienza di me come *uno*.

Chi non attribuisse un significato chiaro e preciso a queste espressioni, e una somma certezza, chi dicesse o di non esistere o di non esser lui, o di non essere uno, va trattato come lo tratta Locke, o, prima di Locke, Duns Scoto : con lui non si può disputare, ma si deve dire a sè stessi : costui non è un uomo.

Ma ora si tratta di cercare quale delle varie maniere di esistere e di essere qualche cosa e di essere *uno*, conviene a ciò che si intende e si sente quando si dice : IO.

I filosofi classici si divisero nel dire che cosa sia l'io : Kant lo identifica con l'unità della coscienza, cosciente di sè ; Hume, Condillac e i positivisti lo riducono al fascio delle sensazioni o dei fatti psichici ; Herbart lo crede il punto di coincidenza delle serie dei fenomeni ; altri positivisti lo credono l'astratto della meità dei fatti, ipostatizzata, e così via.

Fissato che l'io non è nulla, non è una semplice parola vuota, noi allarghiamo la lista delle possibilità domandandoci : quali sono le maniere di esistere e di essere qualche cosa e di essere uno : per arrivare a precisare il contenuto del significato della parola IO.

Fenomenisti e idealisti svalutano l'io, gli uni perchè non riconoscono altra realtà che quella dei fenomeni, gli altri perchè esagerano il valore dell'unità universale concreta.

I *medievali* avevano già notato che l'io non si percepisce separatamente dai fatti della coscienza ; ma che si distingue in essi, (cioè nell'esercizio delle opere della vita), come loro soggetto e principio ;

ma che non se ne percepisce l'essenza qualitativa, bensì l'essere individuale.

Vi sono delle realtà che risultano da un atto del pensiero che « mette insieme » o sintetizza, riunisce, raggruppa, sotto una parola, con o senza una regola; per es.: « moltitudine, somma, numero, figura geometrica », — contro la riduzione dell'io a una somma, a un fascio, a un gruppo, sta la coscienza dell'intrinseca unità dell'io e della sua per così dire profondità, rispetto ai fatti di coscienza. Non risulta da un atto della mente che raggruppa, ma è un'originale realtà. Piuttosto, i fatti psichici hanno nell'*io* la loro unità.

Vi sono delle realtà che la mente produce, col processo di formazione dei *concetti universali,* considerando una qualità o una nota comune a più individualità concrete, per es. buono, bianco, caldo, ecc. I concetti sono unità universali rispetto a tutti i casi concreti a cui convengono; ma non sono realtà concrete, sono tali appunto perchè prescindono dall'individualità; mentre l'io si presenta come la massima concretezza individuale.

L'universale è tale perchè è partecipabile dagli individui; ora, se c'è una nozione che sia non-partecipabile, incomunicabile, individuale, concreta, è proprio la nozione dell'io.

Una terza maniera di aver l'esistenza e di essere qualche cosa, è quella che appartiene alle relazioni che la mente scorge, trova o pone tra i dati che le sono presenti: la somiglianza, l'eguaglianza; la diversità, le misure, i rapporti di simultaneità, di successione: anche da questi l'io differisce profondamente, perchè esso è piuttosto termine di relazione che rapporto egli stesso.

Si è pensato che l'io fosse quella particolare condizione dei fatti di coscienza per cui essi non sono tra loro divisi, ma senza fondersi sono per così dire intercomunicanti, sono tra loro trasparenti, sono attraversati da una luminosità che li fa appartenere tutti ad una unica coscienza. Per cui una parte di essi, quella a cui è rivolta l'attenzione, potrebbe essere l'oggetto per quell'altro gruppo dei fatti che fa parte del polo attenzionale, e che potrebbe essere appunto l'io.

E' vero che la coscienza si divide in due poli, l'uno il polo che fa attenzione e l'altro il polo a cui è rivolta l'attenzione.

Ma se consideriamo il polo dell'attenzione, e lo mettiamo in rapporto con l'io, troviamo facilmente che l'io non si identifica con nessuno dei fatti o contenuti dei quali consta il polo attenzionale; questo *appartiene* all'io, non è l'io.

Esso è composto oltre che di contenuti di immaginazione, anche

di interessi, di emozioni, di intenzioni, che sono appartenenti all'io; nessuno è l'io .

Tutti i contenuti sono dotati della *meità;* nessuno, nè isolatamente, nè in gruppo è l'io.

A questo punto, l'io è quell'unità autocosciente, concreta, che è il termine del rapporto di meità di tutti i contenuti di coscienza. Sarà dunque l'atto stesso dell'attenzione quello che stabilisce il rapporto di meità? Neppure, perchè l'attenzione trova e osserva la meità, non la costituisce.

La meità, rapporto con l'io, è di varie maniere, secondo la natura dei contenuti.

Alcuni sono obbiettivi, rispetto all'io, come i dati della sensibilità, dell'immaginazione, e i concetti che ne derivano, e tutta la serie delle scienze obbiettive.

La meità di questi contenuti consiste nella loro presenza all'io; con l'aggiunta della persuasione che essi non sono intuibili che dal soggetto; gli *altri* non possono aver presenti i *miei* dati della sensibilità; ma questi non fanno parte di me, sono alla *periferia* della meità.

Ma la meità dei *sentimenti* e delle *emozioni,* e delle *tendenze* oltre ad essere la presenza esclusiva all'io, aggiunge un carattere molto più importante: quei fatti sono sentiti come modi di essere e di sentirsi dell'io. Fanno parte della sua essenza qualitativa; essi intaccano per così dire l'io, incidono in lui, lo penetrano, ne fanno parte, dal punto di vista della maniera di essere. Essi non sono solo alla periferia, sono suoi elementi costitutivi, benchè secondarii. Questa loro relazione con l'io rivela una parte dell'io, un aspetto dell'io, ed essi servono così ad avviare a scoprire che cosa l'io è. Ed essendo essi mutevoli, contribuiscono a mettere in luce la (relativa) permanenza o continuità dell'io, il suo restare identico, *nel momento* stesso del mutare dei suoi stati.

Finalmente, altri fatti sono *miei* oltre che per la presenza e per l'appartenenza, anche perchè si presentano come operazioni dell'io; io cerco, io faccio attenzione, io do l'assenso, io trascuro, io scelgo, io voglio, io mi decido. Non si tratta di stati che *accadono* in me, ma di operazioni che *dipendono* da me.

L'io, dunque, non è il gruppo delle sue sensazioni, immagini, concetti; ma non è neppure l'insieme dei suoi sentimenti, tendenze ed emozioni; non è l'insieme psichico del polo attenzionale soggettivo; non è le sue funzioni e attività elaboratrici del pensiero teoretico;

nè i suoi atti di dar l'assenso, di rifiutarlo, di acconsentire, valutare e svalutare, di volere o non volere; molto meno un'elaborazione astrattiva che ipostatizza la meità; nè una nozione o categoria astratta o universale o formale; esso è la realtà concreta, individuale, una, autopresente, *termine fondamentale del rapporto di meità*, nelle sue tre principali accezioni (presenza, modo di essere, azione).

Possiamo procedere ancora: modo di essere e di agire sono determinazioni modali, che l'*io* può avere. Esse hanno due aspetti, l'aspetto qualitativo, per cui si distinguono fra loro e talora si oppongono. Ma io li posso pensare e sentire come *possibilità*, per esempio quando *mi aspetto* un dolore, una gioia, un senso di ripugnanza ecc., oppure quando sto per dare l'assenso o il consenso o il rifiuto; tutto finchè è pensato come possibile è « *mio* » soltanto con la meità di presenza; manca l'attacco effettivo all'*io;* questo si realizza quando queste « possibilità » ricevono la *energia* che le realizza; ora questa *energia* è la energia stessa dell'*io;* perchè se fosse un'energia autonoma, o estranea non farebbero parte dell'*io*. Esse diventano modi di essere e di agire dell'io, quando l'energia dell'*io* le pervade; la loro *meità* è stabilita dal fatto che l'energia che le realizza è l'energia stessa dell'*io;* dal fatto che esse vivono della vita dell'*io*. Per questo motivo diventa evidente che spento l'io, è spenta pure la sua vita sentimentale ed attiva.

Quell'energia, quella vita che si sperimenta nei sentimenti, nelle tendenze, nelle emozioni, negli atti di giudicare, di volere, nella coscienza morale, è l'energia stessa dell'io, la sua stessa vita, l'atto primo per cui l'io è individualmente reale.

Nell'esercizio della vita psichica non affiora alla coscienza l'essenza costitutiva dell'io, ma i suoi modi di essere e di agire che sono attuazioni delle sue potenzialità; affiora però l'energia fondamentale, l'atto di essere uno, concreto, individuale, per cui i modi di essere e di agire hanno realtà.

Questo è lo spiraglio aperto sulla costituzione profonda della realtà nostra e altrui: la coscienza dell'energia fondamentale o atto di essere autocosciente, nel suo pervadere tutti i suoi modi e atti coscienti; questo è l'*io*, la sostanza propria nella misura del suo affiorare alla coscienza.

Una questione ulteriore è la seguente: come mai modi di essere secondari e mutevoli possano appartenere all'unità individuale senza romperla?

La risposta sarà che lo possono, a patto di essere attuazioni delle potenzialità dell'essenza fondamentale; ma anche senza questo secondo approfondimento, l'esperienza cercata come base del concetto di sostanza, è raggiunta.

Sostanza individuale reale, è quella realtà che ha in sè il suo atto di essere, e del cui atto di essere, uno e fondamentale, vivono le realtà secondarie che sono gli accidenti; definizione che coincide con l'esperienza immediata concreta della coscienza dell'io.

Così il concetto di ente, in senso primo e proprio, ha trovato la sua origine e la garanzia della sua oggettività o applicabilità al reale.

VII. *Conseguenze: la Metafisica dell'ente reale concreto e le sue tre tappe: esistenza, essenza, atto di essere*

L'esposizione della Metafisica generale, o ontologia, si suole imperniare e cominciare col concetto di ente universalissimo; per poi passare ai concetti derivati di esistenza e di essenza, di *altro,* di *uno,* di sostanza e di accidente, di intelligenza e di volontà ecc.

Noto che se quel concetto di *ente astrattissimo* è quello che conviene a qualunque oggetto d'esperienza, anche alle immagini, ai concetti, agli enti matematici e simili, che sono pur qualche cosa che esiste; esso è equivalente al concetto che in linguaggio moderno è espresso con le parole: « *una qualsiasi realtà* ».

Supponendo che tutta la nostra esperienza si limitasse ai dati qualitativi spaziali, alle immagini, alle parole, agli enti matematici, sarebbe chiaro e indubitabile che non troveremmo nell'esperienza nulla che si potesse chiamare legittimamente « individuo sostanziale reale » appunto perchè nessuna di quelle entità fornirebbe quell'esperienza di *actus essendi,* di energia prima realizzatrice che è l'elemento radicale dell'individuo uno e reale, quell'*esse* attuale che si sperimenta quando percepiamo di vivere, di pensare, di volere e di esercitare le altre opere della vita. La conoscenza sarebbe chiusa in un mondo Humiano, senza *io,* senza *noi,* senza coerenza, perchè le qualità sensibili distribuite nell'estensione mancano di intrinseco principio di unità; non si potrebbe pensare nessuna vera sostanza, nè azione, nè causalità; ma soltanto rapporti spaziali e temporali di *esistere dentro, fuori, con, prima, dopo, costantemente, continuamente* ecc.

Avremmo per la sostanzialità soltanto la vaga indicazione di « e-

sistere non-in-altro » che non potrebbe fornire la composizione di atto di essere e di essenza, caratteristica dell'ente contingente.

Tuttavia anche in queste entità non sostanziali potrei considerare la qualità e la struttura spaziale, comporne figure, e cogliere, pure in così tenue dato, l'identità, la possibilità, la non-contraddizione, i rapporti essenziali fra le figure elementari e fra le unità di una moltitudine e fra le durate e le successioni che danno luogo ai principii delle matematiche; e da queste passare ai principii essenziali dei rapporti far i concetti e così via; senza ancora poter parlare di sostanza, di individuo, di azione, di causa ecc., concetti che esulano dalle matematiche e dalla logica formale.

Certo che questo lavoro non è prodotto spontaneamente dai dati della sensibilità; occorrono le funzioni di una unità di coscienza, per cui ha ragione Kant contro Hume.

Ma, posto che Kant non assume come dati sperimentali che quelli della sensibilità qualitativa, e che il suo « io » non è che la unità sintetica, necessaria per le ricerche e le sistemazioni fenomeniche, ha ragione Kant di non riuscire, con così scarsi elementi, a costruire la metafisica della sostanza, dell'ente contingente reale, e di Dio.

Provi il lettore a fare tutte le possibili costruzioni adoperando solo i dati qualitativi e spaziali della sensibilità; non riuscirà a farne saltar fuori un *individuo,* e tanto meno una *persona.*

Fino a che non ricorre ad altre esperienze superiori, resterà nella sua fenomenistica impotenza, nella sua sterilità ontologica.

Tuttavia potrà sempre fare quel capitolo della metafisica che riguarda la realtà in universale, il « qualche quid che esiste »; e sarà possibile trattare pure dei principii della ragione, della formazione dei concetti, dei principii necessarii delle scienze matematiche, e anche del rapporto di verità; quindi dei concetti di possibilità, realtà, necessità, non necessità ecc.; e del concetto di condizione necessaria, e di sufficienza; e di impossibilità del regressus in infinitum etc.

[METAFISICA DELLA REALTA' IN GENERALE E DELLA RAGIONE - METAFISICA DELL'ESSENZA E DEI RAPPORTI ESSENZIALI che si possono ricavare dai dati della sensibilità ed estendere a priori a qualunque altra forma di esperienza immediata].

Questa possibilità è però condizionata alla presenza di un soggetto dotato di funzioni intellettive, di atti di giudicare, di analizzare, astrarre, sintetizzare, paragonare, di ricordare, di far attenzione, di dare e mantenere l'assenso ecc. ecc. Tale soggetto ha pure il sentimento della certezza e del dubbio; e la tendenza alla verità, e la volon-

tà di far attenzione, di mantenere un assenso ragionevolmente dato ecc.

Questo è un campo vastissimo di esperienze concrete che sottende quell'altro campo della metafisica della realtà in generale e delle essenze; campo che *non* è conosciuto *attraverso* ai dati della sensibilità, benchè il suo apparire sia provocato e condizionato dalla sensibilità. Allora si può scrivere un nuovo e più importante capitolo della metafisica, quello che si fonda sul concetto di ente sostanziale contingente, costituiti di atto di essere e di essenza.

Questo concetto, dunque, non è un semplice derivato da quel concetto di ente astrattissimo; ma è il concetto che corrisponde alla concreta e reale esperienza del soggetto « io », che esercita attualmente le opere della vita, e ha coscienza di esercitarle, autocoscienza del soggetto come persona vivente.

Fondamento sperimentale concretissimo, presente, palpitante di vita, per così dire; che non arriva a manifestare immediatamente l'*essenza* mia sostanziale, ma i miei vitali accidenti e la *meità* di quell'energia che realizza tali accidenti.

Tutto l'insieme degli atti vitali nel momento del loro effettivo esercizio, si sente sostenuto da quell'intima energia che si dice vitalità, o atto di essere; e insieme si sente l'unità di questo atto e la sua fondamentalità; è l'energia che ciascuno sperimenta e osserva quando nell'esercizio delle sue attività fa attenzione all'*io*, in esercizio.

Ecco la base di fatto, concreta, innegabilmente certa, per il concetto di *atto di essere* o di *essere* in atto, che nei nostri concetti di individui reali, entra come uno degli elementi costitutivi del nucleo sostanziale. Su questo si fonda la METAFISICA DELL'ATTO DI ESSERE.

In questo modo le definizioni in base al concetto di *esistere* (= esserci) e che sono soltanto esteriori, trovano ciò che può far penetrare nell'intimo dell'ente:

sostanza
ciò che esiste non in altro	ciò che ha il suo *essere* proprio per cui è reale

accidente
ciò che esiste in altro	ciò che è realizzato dall'atto di essere della sostanza

ente contingente
ciò che per se, può essere e può non essere	l'ente composto di atto di essere e di essenza

ente necessario
quello che non può non essere, che quello che non può non essere.	quello la cui essenza è lo stesso atto di essere illimitato: quello che è il suo stesso atto di essere.

Le prime sono le formule esistenziali, estrinseche; le seconde sono le formule che rivelano la struttura intima e le sue conseguenze.

Imperniando la metafisica propriamente Tomistica sul concetto di *actus essendi,* come energia realizzatrice costitutiva dell'ente contingente, si guadagna in chiarezza e precisione e in senso di concretezza; si ha il mezzo per rispondere vittoriosamnte alla « Dialettica » di Kant.

E tornando sopra un pensiero già esposto, la metafisica verrebbe a costituire l'impalcatura del concetto di *persona,* fondato sulla coscienza di sè come ente sostanziale intelligente; e incontrerebbe la tendenza che è attualmente nell'aria, per così dire, di concentrare l'attenzione degli studiosi sulla persona reale nella molteplicità della sua attività, corporea e spirituale.

VIII. *Nota sull'astrazione*

Con la distinzione delle due fonti della metafisica, (l'una la realtà in generale, per la quale bastano i dati della sensibilità, metafisica dell'esistenza, dell'essenza e dei rapporti essenziali, — l'altra la coscienza della propria energia fondamentale e una, sentita nell'atto di esercitare le « vitae opera ») si vengono a distinguere due campi per l'atto di astrazione universalizzatrice.

Il primo riguarda i dati della sensibilità, che danno i concetti delle qualità sensibili e le matematiche; per questi basta che l'intelligenza distingua in essi la loro struttura o qualità, dalla loro attuale realtà particolare. I concetti si possono dire ricavati, estratti dai dati della sensibilità.

Ma per i concetti destinati alla conoscenza delle cose esterne materiali e delle persone fuori di noi, l'intelligenza ha un'altra funzione, diversa dalla precedente. Occorre che tali concetti sieno *fatti sorgere* di sana pianta nella mente, perchè i dati della sensibilità non contengono il concreto corrispondente.

L'aspetto di una figura, non contiene nè il dolore nè il concetto di *dolore;* non può che suggerirlo; cioè in presenza di tale aspetto caratteristico, il soggetto sente sorgere in sè uno stato sentimentale che corrisponde a quell'aspetto; e da questo stato concreto l'astrazione ricava l'essenza, che usata come predicato mi fa pensare: costui è addolorato.

Così accade per tutti i concetti che non si possono estrarre dai dati della sensibilità esterna, perchè la sensibilità li ignora (i sensibilia per accidens a cui la sensibilità conduce, ma che essa non può fornire).

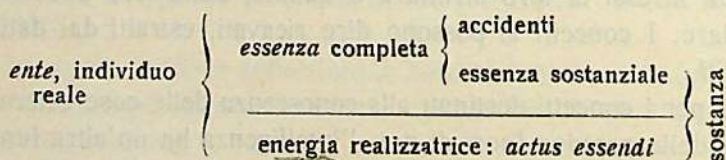
La dottrina dell'astrazione che dalla scolastica è trattata di solito in un modo misto tra il psicologico e il metafisico, si chiarisce totalmente e diviene presentabile al pensiero moderno.

IX. *Conclusione*

Torniamo alla nomenclatura tomistica, fissandone le espressioni nei loro significati precisi e propri, per evitare le immense confusioni che derivano dall'usare i vocaboli, senza far attenzione ai possibili equivoci:

1) *l'esistenza* = *il fatto di esistere,* che è l'oggetto dell'affermazione dei giudizi di esistenza; l'elemento qualitativo che risponde alla domanda: *quid existit,* lo diremo *quiddità* (meglio che *essenza*); questi due concetti formano insieme il significato dell'espressione: *realtà in generale;* a cui convengono gli astratti: *particolarità, universalità.* Sulla *realtà in generale* si fondano i principii primi della ragione. Per questo concetto basta l'esperienza dei sensi, ben inteso, elaborata analiticamente dall'intelletto.

2) *l'essere, l'atto di essere,* elemento energetico costitutivo intrinseco dell'*individuo reale,* o *sostanza* (prima), o *ente* (in senso proprio e primo). Questo si ricava dall'esperienza dell'io.

ente, individuo reale { *essenza* completa { accidenti / essenza sostanziale } sostanza ; energia realizzatrice: *actus essendi* } sostanza }

L'ente così completo, *esiste di fatto,* ed è oggetto di *giudizio di esistenza;* e su di esso si basa la metafisica sostanzialista.

LETTERA APERTA A MONS. CORSINI

Mons. Corsini

« [... tutto ciò che l'intelletto conosce ...] ovvero lo conosce per analogia alla quiddità delle cose materiali, come quando si tratta di sostanze o di *funzioni spirituali...*: comunque rimane assodato che ogni nostra cognizione intellettiva assume come punto di partenza i dati offerti dai sensi e *sopra di essi poggia e si fonda* ».
(Ragguaglio 1937, pag. 52-53)

S. Tommaso

« Dicendum quod principium humanae cognitionis est a sensu, non tamen oportet quod quidquid ab homine cognoscitur sit sensui subjectum, vel per effectum sensibilem immediate cognoscatur; nam et *ipse intellectus intelligit seipsum per actum suum, qui non est sensui subjectus* ».
(De malo, q. 6, art. unic., ad 18.)

Lettera aperta a Mons. Corsini

Ill.° e Rev.° Monsignore,

Leggo nel Suo « Panorama filosofico del 1936 » e in primo luogo, (da pag. 47 a pag. 54, del Ragguaglio 1937) il cenno da Lei dedicato alla controversia « tra la corrente rappresentata da Mons. Olgiati e da P. Amedeo Rossi, da una parte, e la gnoseologia pura impersonata in Mons. Zamboni, dall'altra, sostenuta dal prof. Siro Contri ».

A Lei sembra che la questione abbia raggiunto « la dovuta maturità per la *soluzione definitiva* ».

Mi compiaccio che Ella non sia d'accordo con la Cattolica di Milano nel ridurre la controversia a un qualunque « *Caso Zamboni* », come volevano fare P. Gemelli, Mons. Olgiati e P. Amedeo Rossi, collaboratori nel tentativo di chiudere definitivamente quello che per essi era un affare privato da liquidare al più presto e che rappresentava una non piccola noia: essi hanno però visto al congresso Tomistico del novembre scorso, che l'affare era internazionale e che la posizione di Mons. Olgiati, storicista e metafisica a priori, ha avuto troppa opposizione e troppo pochi consensi, proprio nel momento in cui si trattava di trionfare clamorosamente della gnoseologia e di ottenere la sanzione internazionale della soppressione della cattedra di gnoseologia.

Ma anche a Lei sembra che sia venuto il momento di liquidare la questione, che ha raggiunto « la dovuta maturità per la soluzione definitiva ». E dalle Sue parole parrebbe che Ella avesse l'intenzione appunto di tirare le somme e di concludere, finalmente, il dibattito, giacchè Ella continua: « Da spettatore imparziale, pertanto, ed estraneo alla mischia, dirò che... », e nelle pagine seguenti Ella assume la posizione di giudice, dando sentenze, distribuendo a destra e a sinistra, meriti e torti.

I punti in cui mi dà ragione

Ella mi dà ragione su alcuni punti che hanno la loro importanza, p. es. sul concetto di *realtà*, esteso a tutto quello che esiste indipendentemente dall'atto del pensiero che ne conosce l'esistenza; dimodochè è compreso nella realtà obbiettiva anche il pensare stesso (e io aggiungo anche i modi di essere del soggetto, i suoi atti e il suo *io*); e così è tolta l'accusa di soggettivismo, che mi veniva mossa per il mio fondarmi sulla realtà di coscienza; e l'accusa di fenomenismo, nel senso olgiatino di puro sembrare.

Inoltre Ella mi ascrive a merito « l'aver posto in chiara luce la distinzione tomistica dell'*essere*, nel senso generale di esistere, e dell'*essere* nel senso di *actus essendi;* cade così anche la definizione Olgiatiana del reale come « ciò che esiste in sè o in altro »; e con ciò, sebbene Ella non lo dica perchè sarebbe troppo grossa per M. Olgiati, cade tutta l'argomentazione olgiatiana contro il fenomenismo, e cade pure la tesi fondamentale del suo « Realismo ».

Mi ascrive a merito anche « l'altra distinzione nel fenomeno sensitivo, tra la disposizione o affezione del senso, e la disposizione delle cose, dove Ella per altro fa una aggiunta al mio pensiero, non indifferente al caso. Ella dice « la disposizione delle cose *sentite* », parola quest'ultima che non c'è nè in S. Tommaso, nè nel mio scritto; in ambedue i casi ci vorrebbe la parola « *indicate* »: « est sensus indicativus alterius rei »: il senso con la sua disposizione, che è una similitudo rei, indica la disposizione delle cose.

Questa mutazone, da *indicare* a *sentire,* si connette con la sua opinione sulla percezione sensitiva: « in modo diretto il senso percepisce le qualità esterne dei corpi; e la modificazione del senso è (soltanto) indispensabile per sentire l'oggetto esteriore »; su questo discuteremo in seguito.

L'opposizione fondamentale

Tolti questi meriti, resta un'opposizione tra me e Lei così fondamentale che La conduce a darmi questa gravissima accusa: « mi sembra che colga nel segno l'Olgiati, quando scrive che Mons. Zamboni, invano tenta di liberarsi dal fenomenismo in cui si è impelagato »; e prima aveva detto che, in seguito alle mie dottrine « l'affermazione di una realtà sostanziale, al di là e al di sotto dei fenomeni e delle qualità sensibili, si risolverebbe in una credenza cieca

soggettiva, arbitraria e ipotetica con tutti gli inconvenienti imputati e imputabili all'idealismo ». Niente meno!

L'opposizione fondamentale è la seguente (e la pongo qui subito per chiarezza): Ella pensa che il senso percepisca immediatamente le qualità esterne *dei corpi* materiali, percepisca immediatamente l'*oggetto esteriore,* e percepisca inoltre immediatamente l'esistenza del soggetto a cui ineriscono quelle qualità, ossia la *sostanza* delle cose esterne materiali.

Io sono persuaso che i dati immediati dei sensi non sono identicamente le qualità esterne dei corpi fuori di noi; e che i dati dei sensi non contengono la percezione della sostanza, del soggetto sostanziale, in nessun modo, benchè i dati dei sensi sieno realtà oggettive, cioè superfici qualificate, *oggettive* rispetto al soggetto senziente, come tale, *esistenti fuori* di lui, e presenti alla sua coscienza; le qualità delle cose sono conosciute mediatamente, *per similitudinem* dal senso; la sostanzialità è conosciuta con certezza, *per similitudinem,* dall'intelletto (per apprehensionem simplicem et judicium, nel *verbum mentis,* componendo et dividendo).

La prima afferma la percezione immediata dell'oggetto materiale trascendente al *corpo* del soggetto; l'altra afferma una conoscenza certa, ma immanente, e con valore di conoscenza certa del trascendente.

Si tratta di vedere quale è la dottrina vera, e quale è quella che è professata da S. Tommaso. Io ne ho già discusso a sazietà. Ma si vede che non basta e che i miei avversari pretendono il *bis* e il *ter.*

La responsabilità che si assume con l'accusa

Prima però di entrare nella questione La invito a qualche riflessione d'altro genere.

Nel lanciare quest'accusa di idealismo e fenomenismo, con tutte le conseguenze, Ella, Rev. Mons., ha pensato alla gravità delle Sue parole, dopo la premessa che esse partono da uno spettatore imparziale? Il lettore estraneo al dibattito, come la massima parte dei lettori di Ragguaglio, Le crederà sulla parola, e oramai per essi, Zamboni sarà definitivamente bollato con la nota di idealismo fenomenista, o presso a poco. Poveraccio, un fuori di strada!

Ha Ella pensato che una sentenza simile gareggia in importanza con l'onestà di costumi, nel costituire la fama o l'infamia di una persona? E, d'altra parte, ha Ella pensato che ridurre tutto il fondamento della metafisica alla sua tesi, poteva pregiudicarne la base?

Liberissimo chiunque di entrare nel dibattito, anzi desideratissima ogni partecipazione a queste ricerche; ma la posizione che Ella prende è quella di sentenza definitiva in forma di conclusione generale; ha misurato, prima di cimentarsi a questo, la sua responsabilità?

Il dovere di presentare il dibattito nella sua ampiezza

Il compito del collaboratore al Ragguaglio è quello di informare i lettori, non quello di sentenziare; e ragguagliare in una controversia che si crede matura per la soluzione definitiva, voleva dire presentare l'argomento in tutta la sua ampiezza, e profondità; e se c'era argomento che richiedesse una tale larghezza di presentazione era appunto il presente. Esso è un conflitto tra due indirizzi di pensiero, tra due mentalità, e investe tutto il campo della filosofia.

Da una parte la tendenza storico-speculativa; dall'altra la tendenza analitico-gnoseologica. La prima nega recisamente l'esistenza e la legittimità di un problema della conoscenza, imposta le questioni storicamente e discute in sede speculativa, per confronto di metafisiche; l'altra, persuasa che i concetti e i princpii fondamentali della metafisica e di tutte le altre forme del pensiero teoretico, devono essere chiariti nel loro significato e nel loro valore, prima di essere posti come punti di partenza delle scienze corrispondenti, intende di premettere alla trattazione in sede *sistematica* speculativa, la ricerca *sistematica* gnoseologica, che mostri il rapporto dei detti concetti e principii con l'esperienza immediata, ridotta ai suoi elementi costitutivi, e ai suoi rapporti elementari, per cogliere sia il nesso tra la realtà presentata dalla esperienza immediata, e il pensiro, sia le funzioni elementari elab'oratrici dell'esperienza; esame riflesso delle conoscenze spontanee, sia volgari sia scientifiche, che deve trasformare la persuasione spontanea in persuasione riflessa e controllata, e rispondere così all'esigenza critica, senza bisogno, si noti bene, di passare per alcuna negazione e per alcun dubbio, nè reale nè metodico.

La gravità del dibattito

Si tratta nientemeno di questo bivio: o rinnegare con la mentalità dell'indirizzo Olgiatiano tutto il pensiero moderno in blocco, tornando ad una metafisica che intende ricavare tutto da un concetto di ente definito come « ciò che esiste »; o con l'indirizzo gnoseologico oltrepassare anche lo stadio della critica, per toccare il fondo della funzione

conoscitiva, indagine che presuppone la conoscenza spontanea come oggetto da studiare, e come mezzo l'analisi percettiva anteriore a qualsiasi dottrina scientifica, filosofica.

Da questa seconda posizione di pensiero dipende la possibilità di un nuovo assetto della filosofia in generale e della scolastica in particolare, posizione di arrivo di quella tendenza che si è fatta sentire tra gli scolastici e che ha dato luogo alle Criteriologie e alla Logica Major, degli ultimi manuali. E insieme rappresenta il punto di arrivo dello svolgimento del pensiero filosofico moderno, dal Discorso del metodo in poi fino alla *fenomenologia* di Husserl in Germania, e allo sviluppo della *psicologia* francese.

E in questo campo la *gnoseologia pura* (cioè libera da presupposti dottrinali di qualunque genere), nella sua già lunga elaborazione (il lavoro sistematico è cominciato nel 1915), ha affrontato tutte le questioni sulla conoscenza, esaminato e criticato le principali correnti; ha dato una soluzione a tutti i problemi fondamentali; ha esteso il metodo alle ricerche sulle altre forme di attività dello spirito, come l'estetica e l'etica, e costituito un corpo dottrinale che si può chiamare *sistema* (1).

I suoi avversarii pare che non s'accorgano di questa ampiezza di vedute, come non s'accorgono della profondità di S. Tommaso; sono metafisici, sono tradizionalisti; a loro interessa più il *tomismo* dei manuali e del senso comune che S. Tommaso; hanno puntato su tre o quattro vocaboli (*fenomeno, entificazione, la doppia metafisica, autocoscienza*), interpretati a modo loro, e hanno polemizzato, con l'intenzione di farla finita con questa gnoseologia pura che disturbava la loro egemonia.

Nella sua relazione Ella non ha accennato neppure a titolo di accusa d'ambizione, a questa apertura di ricerche e di lavori, mentre sarebbe bastato dare un'occhiata alla bibliografia, per capirne l'im-

---

(1) Nella nostra scuola Siro Contri sta facendo passi innanzi di natura sostanziale. Infatti, dopo aver pubblicato varii studii preparatorii, ora sta per dare alle stampe un *primo* nutrito volume su Hegel, nel quale intende porgere la risoluzione fondamentale e fino ad ora non raggiunta, del quesito: « quale è la genesi fenomenologica della *logica* Hegeliana? » — Parallelamente Siro Contri sta pubblicando a puntate su *Criterion* un'opera organica sulla filosofia della storia. Da questi studii e da altri Siro Contri trarrà gli elementi per completare l' « Enciclopedia Filosofica » di cui ha pubblicato nel '32 il I. volume (Logica e filosofia delle scienze). Così la nostra scuola si avvia a raggiungere una sistemazione organicamente completa.

portanza, e sentire la necessità di darne notizia in un articolo destinato a ragguagliare gli Italiani sopra una controversia che si riteneva tanto matura da poterne dire l'ultima definitiva parola.

Non giudice, ma parte in causa

Invece pare che tutto per Lei si riduca alla questione della percezione sensitiva della sostanza delle cose materiali, e su di essa, Ella non fa che ripetere le obiezioni, senza riferire le risposte che io replicatamente ho dato a tutte. Come può lusingarsi di aver detto l'ultima parola definitiva? in realtà Ella pur volendo far da giudice di campo, entra nel dibattito e contribuisce a prolungarlo, quindi Ella deve rassegnarsi alla condizione, piena di pericoli e di noie, della parte in causa.

Le disgrazie dei successivi collaboratori del Ragguaglio

Certo il compito di scrivere sul Ragguaglio intorno a queste faccende non è nè facile nè comodo, visto l'esito che i tentativi precedenti di Baroni, di Gentile, di Pelloux hanno ottenuto; giacchè oramai è notissimo che ciò a cui ha accennato il Fermi in *Gerarchia*, è perfettamente esatto e le parole che Ella gli oppone sono in parziale contrasto coi fatti. Ella scrive « il vero è però che lo Zamboni e i suoi avversari oppongono ragioni a ragioni, metodo perfettamente legittimo, che mira a soffocare l'errore, ma non la libera ricerca della verità ». Così Ella dice nella Sua buona fede. Ma il vero è che i sistemi degli avversari dello Zamboni hanno due vie: quella della libera discussione aggressiva, e quella della manovra in segreto. Bastava aver letto o ricordare d'aver letto il « Caso Zamboni » e la risposta.

... e un consiglio opportuno

Si informi bene... ma poi si guardi altrettanto bene dal pubblicare il risultato delle sue informazioni, se no, l'anno venturo l'articolo sul Ragguaglio sarà affidato a qualche altro cireneo, il quale se non dirà dello Zamboni e della gnoseologia tutto il male, o sarà costretto a battere la ritirata sul Frontespizio, o attirerà su di sè o sugli editori

del Ragguaglio una tempesta, che li costringerà a far l'atto di contrizione. *Casi storici,* per cui quest'anno il compito fu affidato a Lei.

La percezione sensitiva della sostanza, secondo M. Corsini

Ora veniamo alla questione fondamentale: se il senso percepisca la sostanza delle cose materiali. Ecco il suo parere: « si dice egualmente bene nel comune spontaneo linguaggio, sulla scorta dell'evidenza immediata: vedo il color della tavola, oppure vedo la tavola colorata, dove risulta chiaro che della vista il colore è l'oggetto formale, *la tavola, ossia la sostanza,* l'oggetto materiale ».

E limita così la portata della percezione della sostanza: i sensi « la percepiscono *materialiter* come un quid inesplorato, come un'incognita, come sostrato delle qualità ».

E ancora: « Della sostanza... il senso afferra la realtà, la presenza... e ne ignora la essenza o natura, che alla sola intelligenza è dato di scoprire ».

E aggiunge una argomentazione dalle conseguenze: cioè l'impossibilità di concepire e affermare una realtà sostanziale al di là e al di sotto dei fenomeni e delle qualità sensibili. E non basta dire che i sensi danno delle *indicazioni* della sostanza all'intelligenza, perchè « di grazia, come possono i sensi indicare all'intelletto qualche cosa che essi non percepiscono affatto, come possono presentare all'intelletto la sostanza se essi non la afferrano per niente, come possono trasmettere all'intelletto per il riconoscimento ciò di cui essi non hanno contezza alcuna? »

Conclude: « la sostanza... presa nel significato di soggetto dei suoi accidenti, ossia di realtà singolare concreta, formante un *quid unum* con le qualità, la sostanza è percettibile e percepita anche dal senso ».

Ecco la Sua dottrina, esposta con le sue parole stesse, benchè con un ordine diverso da quello con cui Ella la espone, giacchè la sua esposizione è mescolata con la polemica.

Discussione: vedo la tavola colorata, vedo il colore della tavola

Prendo a uno a uno i suoi argomenti:

Vedo la tavola colorata, oppure vedo il colore della tavola. Parole usate dal comune spontaneo linguaggio, e garantite dall'*evidenza immediata.*

Meditiamo insieme: ecco lì la tavola, davanti a noi, la tavola colorata. Che cosa intendiamo col nome *tavola?* un mobile di legno, con la forma di un piano, sostenuto da quattro gambe; la vista mi dà che essa sia di legno? siamo d'accordo ambedue nel ritenere di no: la vista da sè sola non mi dà la natura della sostanza; che cosa mi dà allora? il colore esteso su una superficie configurata dalla figura caratteristica della tavola, a confronto della figura di sedia o di letto; dunque « vedo la tavola » si traduce *esattamente* in « vedo quella superficie dalla figura di tavola e colorata ». La qualità è il colore, esso inerisce alla superficie di quella forma di tavola; la superficie è ciò a cui inerisce la modalità concreta, è il soggetto della qualità, « superficies est primum subjectum coloris » (De Ver. 25, 5, ad I). Ecco il subjectum che la vista percepisce; essa non va più in là, perchè essa percepisce soltanto *exteriora accidentia.* Non è dunque di evidenza immediata che la vista percepisca la tavola come sostanza del colore; l'evidenza immediata mi dice che la tavola che è percepita dalla vista come soggetto del colore, è *la figura di tavola,* la superficie, non la sostanza. L'evidenza immediata mi attesta che è falso che la tavola, ossia la sostanza, sia l'oggetto della vista.

Ma Ella dice: oggetto materiale

Oggetto materiale potrebbe forse significare che effettivamente il colore appartiene alla tavola come sostanza, il che è vero, ma che la vista non *ne sa nulla;* ma allora non si può dire *oggetto* della vista.

Oggetto materiale potrebbe anche significare che la vista lo percepisce, ma non si avvede di percepirlo; ma allora come si sa che lo percepisce?

Concludendo, l'esplorazione dell'esperienza, mi dà che la vista non percepisce la tavola come sostanza, ma come superficie reale a cui il colore inerisce. La superficie che non è la tavola-sostanza, ma la tavola-figura, risponde esattamente alle altre espressioni usate da Lei per dire che la vista percepisce la sostanza-tavola: « realtà singolare concreta formante un *quid unum* con le qualità ».

Si potrebbe dire poi che la superficie inerisce a sua volta al corpo materiale, di cui è la terminazione. E' vero, ma, di nuovo, il senso della vista non lo sa affatto; e combinando con le altre esperienze sensitive, il corpo si riduce alla superficie chiusa, a tre dimensioni, il cui interno o è ignorato, o è un pieno di superfici che vengono successivamente alla luce se la tavola si taglia, o si spezza.

La ragione dell'equivoco

In tutte le esperienze dei sensi esterni, le qualità sia inerenti a superfici, sia non inerenti come il suono e l'odore, hanno realtà, sono reali, e penso che sia appunto questa *realtà*, che è veramente percepita dai sensi, quello che dà a Lei l'illusione di percepire l'esistenza di un sostrato; infatti Ella si esprime così : « realtà singolare concreta formante un quid unum con le qualità » e « il senso afferra la realtà, la presenza (della sostanza) ».

Realtà, sì; sostanzialità, no; sostrato delle qualità, sì, ma è la superficie; superficie reale, formante un quid unum con le qualità : ecco ciò che l'evidenza immediata fa riconoscere nella percezione sensibile; e che poi sarà dall'intelligenza osservata distintamente, e per mezzo dell'astrazione, pensata col concetto universale di *esistenza reale,* di realtà in generale.

Non si percepisce la sostanza a cui ineriscono le qualità delle cose, perchè le qualità DELLE COSE non si percepiscono

Ma c'è molto di più : quando Ella porta il suo esempio della tavola, senza accorgersi, pensa alla sostanzialità della tavola come oggetto materiale fuori di noi, « quella tavola è là »; Ella è preoccupata di assicurare la percezione delle sostanze oggettive, altrimenti Ella teme di impelagarsi nel soggettivismo e nell'idealismo; ora c'è un guaio forte : ciò che è presente alla vista, è proprio la superficie della tavola situata a distanza da noi? e se non fosse quella superficie della tavola materiale, come si potrebbe parlare di percezione della sostanza della tavola stessa?

Eppure un po' di riflessione ci persuade che ciò che è presente immediatamente alla vista non è la superficie della cosa fuori.

Infatti, quando è che noi vediamo quella superficie? quando i raggi della luce rimandati dalla superficie della tavola, arrivano al nostro occhio, e sono proprio quelli che la superficie della tavola non ha assorbiti, per esempio i raggi verdi, se la tavola ha tenuti per sè i raggi rossi; avviene della luce come del suono, che si sente quando le onde arrivano al nostro orecchio, cioè quando fuori non ci sono più; così noi continuiamo a vedere il sole sull'orizzonte, mentre esso è già sotto l'orizzonte da alcuni minuti, tanti quanti la luce ha impiegati a percorrere lo spazio dal sole alla terra e alla retina : ed è oramai entrato

nel dominio della cultura popolare, che quando si guarda il cielo stellato si vede non il cielo attuale, ma una storia, si vedono stelle lassù che non ci sono forse più da migliaia di anni; si vede un brillare che data da chi sa quanti secoli fa. Il che vuol dire che ciò che ci apparisce, che *ci si presenta* alla vista, col suo contenuto immediato, non è la stella lassù, ma il suo effetto sulla retina quando la luce arriva all'occhio; effetto che è una figura reale che riproduce la figura della cosa esterna, ma che non è la cosa stessa; figura che spontaneamente noi riferiamo con un processo di associazione allo spazio fuori di noi. Questo è pacifico oramai, nella scienza, e i filosofi scolastici moderni, compreso P. Rossi, accettano; per forza e con un grandioso corteo di distinzioni, ma accettano.

Quale la conseguenza? Se la superficie della tavola che vediamo non è identicamente la superficie della tavola fuori, come è possibile che il senso percepisca la sostanzialità della tavola fuori? tutt'al più percepirà la sostanza della figura che ha nell'occhio, che inerisce alla retina; così il Suo esempio che doveva avere tanta efficacia di evidenza e tanto suffragio di buon senso comune, sfuma nel nulla.

La giustificazione della persuasione dell'immediatezza della visione

N.B. - Si noti che la vista in combinazione col tatto, si abitua a riferire la superficie colorata che le si presenta, allo spazio lontano dall'occhio; a incollarla per così dire alla superficie che il tatto sente fuori dell'occhio; così la superficie veduta, resta immediatamente percepita, e perciò io posso dire con piena verità che io vedo immediatamente la superficie dell'ambiente che mi si presenta. E così si giustifica la persuasione comune dell'immediatezza dell'oggetto della vista nello spazio ambiente. Ma non vuol dire che tali superfici, riferite, sieno identicamente le superfici delle cose dell'ambiente.

Tutti i dati immediati sono distinti dalle cose fuori

N.B. II. - Quello che si è detto della vista vale, mutatis mutandis, anche del tatto, perchè effettivamente tra i corpuscoli del tatto che sono gli organi del senso, e la superficie dei corpi fuori, c'è l'epidermide, che è per sè cornea insensibile: arriviamo così ad una conclusione ineluttabile: che gli *oggetti immediati dei nostri sensi* sono tutti entro i confini della nostra pelle; quindi hanno ragione quegli scola-

stici che distinguono un doppio oggetto; uno immediato, objectum intus; l'altro mediato, objectum foris. Ma così la percezione immediata della sostanzialità dei corpi fuori di noi, di tutte le tavole e le sedie e i muri, anche se vi battiamo contro la pelle della testa, sfuma; e sarebbe vergognoso insistere in contrario.

Le distinzioni che non rimediano

N.B. III. - La distinzione *materialiter, ma non formaliter*, con cui si vorrebbe attenuare l'enormità che il senso percepisca la sostanza delle cose materiali fuori di noi, mi sembra strana; la sostanza delle cose fuori di noi, è presente al senso o non è presente? dire che sia presente materialiter ma non formaliter, importa poco; il fatto è che non è presente, e che quello che ne dà l'illusione, è la realtà delle qualità e delle superfici, e l'inerenza della qualità alla superficie.

Se la puntura dell'ago faccia cogliere l'azione e la sostanza dell'ago

Più sotto, Ella torna sullo stesso argomento, della percezione della sostanza per mezzo dei sensi, a proposito dell'argomento Olgiatiano dell'*ago che mi punge*, a cui pare che l'Olgiati stesso abbia rinunciato. Vediamo se con miglior fortuna dell'altro: « vedo la tavola colorata ».

Ella scrive: « E' difficile per altro convenire con lo Zamboni, quando volendo determinare con precisione il campo o meglio l'oggetto dell'attività sensoriale, scrive che il tatto, ad esempio, quando un ago ci fora, sente soltanto il dolore della puntura, e niente più. Pare invece che negargli di sentire anche la forma appuntita dell'ago, e la resistenza dell'ago, cioè l'azione di questo sul nostro organo di senso, sia un disconoscere un dato di intuitiva evidenza... ».

Ella ricorre alla « evidenza » con troppa facilità.

Ripensiamo insieme le tappe del caso della puntura. Ella dice che si sente oltre al dolore della puntura: I. la forma appuntita dell'ago; II. la resistenza dell'ago; III. l'azione di questo sul nostro organo di senso.

In realtà, quello che si sente, se si riesce a farvi attenzione, è: I. un contatto, cioè una superficie tanto piccola che non se ne coglie l'estensione; II. un senso di pressione, che non va oltre la superficie della pelle; III. l'impossibilità effettiva di sottarsi a tutto ciò e al dolore che ne consegue, cioè un senso di *passività*. Dell'ago il tat-

to non sa nulla; che ci sia e che sia un ago, lo coglie la vista o il tatto di un'altra parte, se fa un sopraluogo. La resistenza dell'ago non si coglie col tatto, ma si pensa e si attribuisce all'ago che si vede inflessibile. E così l'*azione* dell'ago non si sente come azione, ma si pensa in correlazione con la passività propria e si attribuisce all'ago. Questo è di intuitiva evidenza; il resto è risultato di processi associativi, concettuali e giudicativi, benchè spontanei e rapidissimi. E così, soppressa la percezione dell'azione e della resistenza, è soppressa anche la percezione dell'ago; e l'oggetto esteriore, l'ago, non si sente; se non si vede l'ago, o lo spino, o la bestia, non si avverte che la puntura dolorosa.

Ciò che dà l'illusione e giustifica il linguaggio comune abbreviato, è che, sia quella superficie puntuale, sia la pressione, sono contenuti di sensazione *oggettivi* rispetto al soggetto, come sono oggettivi tutti gli altri contenuti delle sensazioni esterne; ma non bisogna confondere la realtà oggettiva, con... l'ago, la sua resistenza e la sua azione.

L'errore è lo stesso di quello della tavola colorata; si attribuisce a percezione del senso quello che è risultato di processo associativo e di processo intellettivo rapidissimo; si scambia l'oggetto *per accidens*, con l'oggetto *per se*.

La filosofia del senso comune e del consenso comune

Ma quando si fa la filosofia in base al senso comune, e alle sue evidenze non controllate, quando invece di spingere l'indagine fino in fondo, ci si accontenta di raccogliere di qua e di là non sistematicamente degli argomenti, ossia quando non si vuole premettere alla metafisica la gnoseologia, allora ci si espone a dire di quelle cose che poi non si vorrebbe aver dette.

Il senso comune è una forma spontanea di persuasione, quindi non filosofica, anteriore alla filosofia, oggetto di controllo, non punto di partenza; problema e non assioma; certo che la filosofia che arrivasse a conclusioni contrarie al senso comune, non dovrebbe darsi pace finchè non fosse riuscita non solo a dimostrare le sue asserzioni, ma anche a spiegare perchè il senso comune dissente da lei; definire la filosofia, come faceva un positivista: « lo sbugiardamento del senso comune » è erroneo; ma definirla, nella parte che riguarda la conoscenza: « il controllo riflesso delle persuasioni comuni, per sostituire alla persuasione spontanea la persuasione riflessa, e, nel caso, interpretarla e correggerla » è perfettamente esatto e perfettamente ortodosso.

E cercar di salvare le persuasioni del senso comune, anzi le maniere volgari e abbreviate di esprimersi, mediante delle distinzioni: *materialiter, formaliter* e simili, non riesce che a mostrare la pigrizia di spostarsi da dottrine assorbite nella scuola senza controllo personale.

Rinuncie necessarie

Bisogna rassegnarsi alle seguenti rinuncie: I) rinunciare alla percezione immediata sensibile delle cose materiali fuori del corpo del soggetto sensiente; II) rinunciare alla percezione immediata della loro sostanzialità materiale sia da parte della sensibilità che non la coglie affatto, sia da parte dell'intelligenza, che non la può cogliere perchè lo impedisce la materialità; III) ammettere quindi la tesi scolastica della *immanenza del processo conoscitivo,* sia delle percezioni immediate della sensibilità, rispetto all'organo, sia delle percezioni immediate dell'io e dei suoi stati e atti e della sua esistenza e sostanzialità (il che costituisce la conoscenza immediata, perfettamente oggettiva rispetto alla conoscenza che se ne ha), sia rispetto a una conoscenza mediata delle superfici esterne dei corpi fuori del corpo del soggetto, (conoscenza mediata sensibile), sia della psiche e della personalità altrui, della sostanza e della causalità delle cose materiali (il che si conosce con gli atti immanenti dell'intelletto che concepisce le idee, che forma l'universale, che forma le nozioni della quiddità delle cose, e attribuisce tali predicati, categorie e derivati, al soggetto delle qualità conosciute dal senso, cioè « per conceptionem o apprehensionem simplicem et judicium *ossia* componendo et dividendo », atti immanenti, ma che hanno *valore trascendente*, cioè che fanno *conoscere,* non *percepire,* le cose in sè stesse, esistenti fuori del soggetto, della sua psiche e del suo organismo).

Bisogna rassegnarsi ad allargare l'orizzonte delle nostre ricerche, impostare la questione degli universali non partendo dalle cose materiali fuori di noi ma, come fa S. Tommaso, partendo dalle sensazioni e dai fantasmi e dalle percezioni immediate; studiar bene il processo della conoscenza delle cose per similitudinem, sia sensibile che intellettiva; prendere in considerazione le idee ontologiche per le quali il senso esterno non fornisce dati (sostanza, o ente in senso primo e proprio, causa, azione, intelligenza, volontà, assenso, dissenso, verità, responsabilità, libertà, persona, contingente, ecc.); e perciò prendere in considerazione, come ricerca fondamentale, la coscienza im-

mediata che il soggetto uomo ha di sè stesso, dei suoi stati e atti; studiare come il bambino conosca o impari a conoscere le cose fuori, e perchè il bambino, il selvaggio, e l'uomo incolto sieno « animisti » cioè da principio attribuiscano una psiche simile alla loro alle cose anche puramente materiali; e perchè quelli tra i poeti che si sono conservati bambini animino volentieri tutta la natura.

E sopratutto bisogna rassegnarsi a distinguere tra l'oggettività rispetto al soggetto e al suo corpo, dall'oggettività rispetto alla conoscenza; la conoscenza è oggettiva perfettamente anche se ha per oggetto il soggetto, i suoi stati e i suoi atti. Anzi il caso dell'autocoscienza è il caso più perfetto dell'oggettività rispetto al conoscere.

L'equivoco del sensibile per accidens. Il PERCEPIRE

Veniamo alla questione della *sostanza sensibile per accidens.*

Per ribadire l'asserzione che il senso sente la sostanza, si ricorre al detto di Aristotele e di S. Tommaso che la sostanza è un *sensibile per accidens;* e mi si rimprovera di non conoscere questa dottrina. Ora l'equivoco sta tutto da parte di P. Rossi, giacchè *sensibile per accidens* riferito alla sostanza, significa proprio che i sensi non la sentono in alcun modo. Lo vedremo subito.

Prima però, occorre che ci intendiamo sopra il significato di alcuni vocaboli.

Le parole : *cogliere, afferrare, sentire, percepire,* avere *esperienza immediata,* significano tutte un modo di conoscenza « per praesentiam »; cioè aver presente una realtà concreta, individuale, e sentire di averla presente, e accorgersene. La presenza può essere semplicemente *presenza locale,* cioè il fatto che due cose si trovano insieme in un luogo senza che ci sia di mezzo nulla che le nasconda, per es. : un lume davanti ad un quadro; può essere presenza *fisica,* se una cosa esercita sull'altra un'azione, per es. : in presenza della luce, la lastra fotografica subisce un'alterazione chimica; ma qui intendiamo parlare della presenza *psichica,* che si ha quando un soggetto a cui è presente localmente o fisicamente qualche cosa, avverte tale presenza, la sente, se ne accorge; cioè tale cosa *apparisce* o si mostra ad esso, gli si *manifesta.* Tale è il caso del *vedere* un colore, *sentire* un odore, un sapore, un suono, provare un dolore, aver presente un'immagine della fantasia; quando si giudica, si ha presente una proposizione; quando si vuole si ha presente un fine; e gli atti stessi del dar l'assenso e il consenso, quando si fanno, ci sono psichicamente presenti.

Ben inteso: questa *presenza psichica,* questa *manifestazione,* non si può nè definire, nè descrivere, perchè è qualchecosa di assolutamente primo.

Quando poi l'attenzione si rivolge a ciò che è psichicamente presente, si ha il *percipere* in senso proprio: perchè si possa parlare di percezione occorre che ciò che si percepisce sia psichicamente presente; se non è presente, si può parlare di *conoscere,* che è termine generale, ma non di percepire; per es.: io conosco l'America, cioè so che l'America c'è e so che cosa è; ma non percepisco l'America.

L'apprendere

Bisogna precisare inoltre il significato della parola *apprendere* (in latino: *apprehendere,* e apprehensio), termine ancor più generale di conoscere, perchè si dice anche dell'aver semplicemente presente un concetto universale, un'immagine, prima che si giudichi se ad essi corrisponde o no qualche cosa di reale; il senso apprende colori, odori, sapori, ecc.; l'intelletto apprende un'idea; il figurarsi è un apprendere; la volontà, l'appetito, segue l'apprensione di un bene; l'apprendere dell'intelletto si può riferire sia alle nozioni isolate, (incomplexa), sia ai giudizi che le compongono o dividono (complexa): « vis apprehensiva dupliciter aliquid apprehendit. Uno modo per modum incomplexi, sicut cum intelligimus quid est homo. Alio modo per modum complexi, sicut cum intelligimus album inesse homini » (S. Th., I-II, Q. DLVI, Art. 2, c.). Cosicchè apprendere in significato preciso vuol dire: aver nella conoscenza, o pensare, o venir in mente, sia riferito al senso, sia all'imaginazione, sia all'intelligenza. Guardarsi dal pericolo di dare al verbo apprehendere il significato del verbo *appréhender* francese, o apprendere italiano nel senso di *percepire.*

Percepire: aver psichicamente presente una realtà individuale concreta e accorgersene: percipere colorem; se esse, se sentire, se intelligere, se velle; percipere individuum *hoc;*

Concipere: apprehendere incomplexum, ens, unum, universale; apprehensiones simplices, quidditates, rationes; rerum quidditates formare, apprehendere quid sit res;

Judicare: apprehendere complexa, componere et dividere; « tunc autem judicat intellectus de re apprehensa, quando dicit quod aliquid est vel non est », l'intelletto conosce le cose componendo e dividendo, cioè per apprehensionem simplicem et judicium.

Per esempio, quando dico: *vedo un uomo*: con la vista *apprehendo* e *percipio* una figura in moto e coll'udito percepisco un suono complicato; allora *concepisco*, formo il concetto, *apprehendo* la *quidditas*, o la *ratio* « *hominis* », e apprendo il significato del suono complesso (che è la parola); (apprehensio simplex, incomplexum, formatio quidditatis, intellectio quidditatum, concipio definitionem, apprehendo quid sit res, res apprehensa per intellectum, quidditates rerum, formatio: frasi sinonime in S. Tommaso); ma fino a qui non c'è ancora il rapporto con la realtà, non ho ancora giudicato che la figura che percepisco è un uomo, anche se mi è venuto in mente il concetto di uomo al vedere quella figura; « l'intellectus formans quidditates, non habet *nisi similitudinem* rei existentis extra animam »; allora per completare la conoscenza occorre che intervenga il judicium, seconda operazione dell'intelletto; esso « judicat de re apprehensa, quando dicit quod aliquid est vel non est »; allora formo il giudizio: hoc quod video est homo. In pratica corrente, alla figura che vedo aggiungo il concetto di uomo, più l'assenso a questa spontanea unione. Tale è il processo per « judicium ». Quando parliamo, i suoni che sentiamo dall'altro ci fanno *venire in mente* i significati corrispondenti (apprehensio simplex) e spontaneamente riferiamo tali significati alla mente della persona dalla quale ci sono venuti i suoni delle parole (judicium). Un po' di riflessione sulla nostra vita quotidiana e scopriremo che le cose stanno appunto così, quando si tratta della conoscenza di ciò che sfugge alla nostra percezione immediata, cioè quando la conoscenza non è « per praesentiam ».

Invece il popolo, e noi stessi quando viviamo la nostra vita pratica, siamo soliti a saltare con l'attenzione all'oggetto della conoscenza senza accorgerci che la conoscenza è mediata da processi nostri. Per es.: io *mi* vedo nello specchio; io *sento la campana* dell'avemaria; io *intuisco* il tuo pensiero; *sento* al telefono *la tua voce*; ho visto il Duce al cinematografo; leggo la Divina Commedia; ecc. Ma quando si discute di gnoseologia, questi modi popolari e pratici non ci devono fare abbaglio e far prendere per immediato quello che è mediato. Così io dico, popolarmente: chiudo gli occhi e rivedo lo spettacolo; si dice popolarmente: sento coi piedi il tappeto soffice; ma si deve correggere così: attraverso alle suole delle scarpe e delle calze, e all'epidermide sento l'effetto della pressione ecc. ecc.; si dice: sento il peso di questo martello; ma si dovrebbe dire: sento che i miei muscoli devono fare uno sforzo per alzare questo martello e tenerlo sollevato.

Il completamento spontaneo istantaneo di ciò che si sente con ciò che si sente con altri sensi, che si immagina e si pensa: ecco il sensibile per accidens

Risulta da queste osservazioni che noi spontaneamente e immediatamente aggiungiamo a ciò che ci è presente ciò che comunque ci viene in mente.

Gli antichi avevano osservato questo fatto: Aristotele ne parla e S. Tommaso lo svolge nel suo commento al « De Anima ».

I sensi percepiscono i sensibili propri e i sensibili comuni (non confondere il sensibile comune: motus, quies, figura et magnitudo, col sensus communis, che raccoglie e mette in rapporto i dati dei diversi sensi); sensibili proprii e comuni sono sensibili *per se;* ma ai sensibile per se, si aggiungono immediatamente e spontaneamente altri contenuti, che vengono o da altri sensi, o dalla memoria, o dall'immaginazione, o dall'intelletto, e formano una tale unità che anche ciò che è aggiunto si attribuisce, nel linguaggio, al senso che ha percepito il suo dato.

Per es.: quando vedo un pezzo di zucchero, propriamente *vedo bianco*: ma io vi unisco tosto la nozione di *dolce*; il dolce è detto *visibile per accidens;* quando vedo un « colorato », e *percipio hoc coloratum,* e mi viene in mente il concetto di uomo, o, se lo conosco, il concetto di « Socrate », e dico: « video Socratem, vel hominem », Socrate e uomo sono posti ad oggetto del verbo « video », ma non sono sensibili per se, ma *per accidens*. Il popolo parla così; ma il filosofo deve mettere in chiaro che Socrate e uomo non sono sensibili propriamente, ma aggiunte ai sensibili, provenienti da altra fonte di conoscenza. La vista non vede affatto nè l'uomo, come tale, nè Socrate come tale; ma vede delle figure, che il soggetto pensa o sa essere l'aspetto esteriore di Socrate o di un uomo.

Aristotele e S. Tommaso sono ancor più precisi: perchè un oggetto sia sensibile per accidens, occorre « primo requiritur quod accidat ei quod per se est sensibile, sicut accidit albo esse hominem... Secundo requiritur quod sit *apprehensum* a sentiente, altrimenti « non diceretur per accidens sentiri. Oportet igitur quod per *se cognoscatur ab aliqua alia* potentia cognoscitiva sentientis; et hoc quidem vel est alius sensus, vel est intellectus, vel vis cogitativa, vel aestimativa ». Così al bianco che è appreso dalla vista si aggiunge il dolce che la vista non apprende affatto « sicut si dicamus quod dulce est

visibile per accidens, in quantum dulce accidit albo, quod apprehenditur visu, et ipsum dulce per se cognoscitur ab alio sensu, scilicet a gustu ». Il dolce dunque è visibile per accidens, ma non sensibile per accidens, perchè è percepito per se dal senso del gusto. Ma vi sono delle conoscenze che sono « universaliter sensibiles per accidens », e sono quelle che provengono dall'intelletto, come « cum video aliquem loquentem vel movere seipsum, apprehendo *per intellectum* vitam ejus, unde possum dicere : video eum vivere »; occorre però che non si tratti di un processo discorsivo dell'intelligenza, ma di una nozione che « statim ad occursum rei sensatae, apprehenditur intellectu ». E i due filosofi aggiungono come condizione del sensibile per accidens, che il *senso per se non lo percepisca* « quod autem nullam facit differentiam circa immutationem sensus, dicitur sensibile per accidens. Unde et in litera dicit Philosophus quod a sensibili per accidens nihil patitur sensus ». Resta dunque fisso che ciò che si chiama *sensibile per accidens*, non è sentito dal senso, ma *conosciuto* da un'altra facoltà tosto che si presenta il sensibile per sè, ossia è conosciuto dal soggetto senziente per mezzo di un'altra facoltà conoscitiva, appena che il dato del senso si presenta.

Dunque se la sostanza è un sensibile per accidens, appreso dall'intelletto, la sostanza non è appresa dal senso in alcun modo.

P. Amedeo Rossi ne fa una delle sue

Si osservi nelle parole riportate da S. Tommaso che il sensibile per accidens è detto : « *apprehensum* a sentiente », che esso « oportet quod per se *cognoscatur* ab aliqua alia potentia cognoscitiva sentientis » « *apprehenditur* ab intellectu », « *apprehendo* per intellectum vitam eius ».

Mai una volta usato il verbo « percipere », e ben a ragione, perchè per esempio la vita delle piante, e quella degli animali e degli altri uomini, non si *percepisce*, ma si pensa e si attribuisce, per quell'apprensione che come abbiamo riferito da S. Tommaso, si fa, « per modum complexi, sicut cum intelligimus album inesse homini ». « Nè si conosce ma' che per effetto, come per verdi fronde in pianta, vita ».

Prego ora di leggere a pag. 51 quel passo in cui Ella riportando l'accusa del buon Rossi, mi rimprovera di aver trascurato quella « distinzione, (del sensibile per se e per accidens) da cui sembra procedere la dottrina Zamboniana dell'inconoscibilità della sostanza da parte dei sensi ». In quel brano alle parole di S. Tommaso : *apprehen-*

dere e *conoscere* è sempre sostituita la parola « *percepire* ». Uno dei soliti giochetti del buon Rossi.

La sostanza, è sensibile per accidens; quindi secondo S. Tommaso non è affatto percepita dai sensi, altrimenti sarebbe sensibile per se. Ma è appresa dall'intelletto statim ad occursum rei sensatae; l'intelletto concepisce la nozione di sostanza, e la attribuisce per apprehensionem simplicem et judicium al dato dei sensi; la sostanza dunque non è sentita dal senso, non è percepita dall'intelligenza, che per le cose materiali non ha percezioni, ma necesse habet cognoscere per compositionem et divisionem.

Il buon P. Rossi fa dire a S. Tommaso: « che la sostanza per potersi chiamare sensibile per accidens, secondo la tradizionale denominazione degli scolastici, deve pur esser *percepita* dal senziente, giacchè se del tutto sfuggisse alla *percezione* di questo, non sarebbe più vero che questo è sentito neppure per accidens, oltrechè... sensibile per accidens è solo ciò che da quella (l'intelligenza) è immediatamente *percepito* all'affacciarsi della cosa materiale... »

Rossi, tomista ortodosso, non solo confonde *percepire* con *apprehendere*, ma attribuisce a S. Tommaso la dottrina che l'intelligenza percepisca immediatamente la sostanza delle cose materiali!!!

Altre incoerenze

Dunque per sua confessione resta vero che il senso non percepisce in alcun modo la sostanza delle cose esterne, perchè essa secondo lui, è percepita non dal senso ma dall'intelligenza!!!

La tesi era che il senso percepisce la sostanza delle cose; il brano di Rossi, attribuisce all'intelligenza tale percezione; la conclusione è che ho torto io nella mia dottrina « dell'inconoscibilità della sostanza da parte dei sensi »! Che logica!

La tesi di Rossi è che l'intelligenza percepisce la sostanza delle cose materiali; dunque non il senso; essa è dunque un punto di partenza nuovo, a confronto dei dati della sesibilità: una pagina dopo, quando si vuole giustificare che « nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu » conclude: « comunque rimane assodato che ogni nostra cognizione intellettiva assume come punto di partenza i dati offerti dai sensi e sopra di essi poggia e si fonda ». Che coerenza!

Conclusione: nè l'esperienza, nè S. Tommaso ammettono la la percezione immediata delle sostanze materiali fuori di noi, e ribellarsi a queste evidenze non giova.

Il pelago del fenomenismo minaccia i tomisti tradizionali

Ma allora, cadremo nel pelago del fenomenismo?

Dato che ci si rassegni ad abbandonare la scolastica tradizionale dei manuali, e ritornare a S. Tommaso (cioè che i sensi ci danno solo le qualità esteriori nelle superfici, e che i concetti *ontologici* di sostanza, accidente, causa, effetto, azione, reazione, persona ecc. sono concezioni della mente, apprehensiones simplices, conceptus, appartenenti a quella funzione che si dice formatio quidditatum, applicate poi col judicium, componendo et dividendo, alle cose di cui i fantasmi sui quali la mente lavora, sono le similitudini), dato dunque che si torni sulla via buona, l'affermazione della sostanzialità delle cose, si « risolve in una credenza cieca, soggettiva, arbitraria, ipotetica, e che si resti impelagati nel fenomenismo e nell'idealismo »?

Il pericolo c'è effettivamente per quelli che come Lei, non ammettono altra esperienza immediata che quella dei sensi, e per chi si restringe alla considerazione delle cose materiali, ossia per gli scolastici sensisti, che aderiscono alla scuola di Hume e, in parte, di Kant.

Ma noi dobbiamo allargare l'orizzonte, a studiare: I.) la percezione veramente immediata che il soggetto (in termine medievale: l'anima) ha di sè stesso come soggetto e sostrato dei suoi stati e atti; II.) la conoscenza mediata ma certissima che il soggetto uomo ha della esistenza di altri soggetti che come lui sentono la propria sostanzialità; III.) la conoscenza che il soggetto uomo ha della sua corporeità; e del modo con cui dalla limitazione e violenza che esso subisce, ossia dalla passività cosciente immediatamente, passa alla certezza dell'azione e quindi della sostanzialità di altre cose fuori di sè.

Allargato così l'orizzonte, quel pelago, lo si guarda dalla terraferma e non vi si cade più.

Il senso non può indicare ciò che non percepisce?

Io non mi dilungo per non fare un trattato completo e ripetere ciò che non è strettamente necessario per rispondere alle accuse, e per mostrare l'incosistenza delle posizioni avversarie. Solamente voglio rispondere a quelle istanze trionfali con cui Ella intende di mostrare che se il senso non percepisce la sostanza delle cose esterne, esso non può indicarne l'esistenza all'intelletto.

Se c'è un caso di sostanzialità nel senso più pieno, è quello della personalità. Persona è infatti: intellectualis naturae individua substantia.

E' certo che noi conosciamo la persona altrui o gli altri come persone. Ma è pure certo che non possiamo conoscere per « praesentiam », per intuizione immediata, nè i fatti psichici, nè l'io degli altri; non ne vediamo le sensazioni, nè le immagini, nè gli atti di intendere e di volere, nè i concetti, nè la coscienza, nè i sentimenti di responsabilità, nè le intenzioni ecc. ecc.

E' d'esperienza certa che noi per conoscere la psiche altrui dobbiamo ricorrere ai segni, ai gesti, e sopratutto alle parole.

Ora che cosa è un gesto? è in realtà, un movimento, di cui la vista non percepisce che l'aspetto; e come va che il gesto mi fa conoscere lo stato interno? io conosco i miei stati interni, per percezione immediata; i movimenti che io faccio quando ho quei tali sentimenti, tendenze, emozioni, persuasioni, decisioni, si collegano come segni agli stati interni; quando io ho quei tali stati interni, faccio quei tali gesti; così quando vedo simili gesti negli altri, arguisco che vi sieno pure i corrispondenti stati interni.

Più chiara ancora è la funzione della parola: la parola non è per sè che un seguito di suoni; l'udito non percepisce che suoni; ma alla presenza dei suoni si destano in me delle immagini, o fantasmi e dei concetti e delle proposizioni-giudizi; il rapporto tra i suoni e i fatti psichici che essi provocano, sono rapporti puramente associativi: salvo pochi casi di armonia imitativa, per tutto il resto, il linguaggio è qualche cosa di formato con l' « associazione » dei suoni alle immagini e ai fatti psichici.

Dunque i gesti, l'aspetto o atteggiamento, le parole, non sono per sè che contenuti di sensazioni, la vista e l'udito per sè non *percepiscono minimamente* il significato, *non l'afferrano per niente, non ne hanno contezza alcuna;* eppure gesti, aspetto e parola *indicano* stati d'animo, sentimenti, emozioni, atti, pensieri, stati di coscienza morale; c'è fatto in psicologia più certo di questo? Dunque *il senso indica ciò che esso non percepisce affatto*. E quando io sono venuto a conoscenza certa che i gesti indicano stati d'animo, che le parole indicano l'esistenza di un pensiero vivo, di una coscienza morale, io sono insieme assolutamente certo che ho da fare non con un'apparenza vana, nè con un automa, nè con un grammofono, nè con una bestia; ma con una persona, cioè con una sostanza individuale di natura intellettiva.

La prego di rileggere le sue parole; non lo potrà fare senza un sorriso di sorpresa, forse un po' amaro; eccole: « Ma di grazia, come possono i sensi *indicare* all'intelletto qualche cosa che essi non percepiscono affatto, come possono presentare all'intelletto la sostanza se essi non l'afferrano per niente, come possono trasmettere all'intelletto per il riconoscimento ciò di cui essi non hanno contezza alcuna? »

L'esempio mio della conoscenza della persona altrui, è così chiaro, certo, di esperienza attuale, che il suo esempio della tavola, con la sua pretesa evidenza immediata, passa al rango delle cose poco serie, perchè poco precisate e poco meditate.

Un difetto dei tomisti della tradizione

Ella non prevedeva questa mia mossa, perchè Ella non pensa mai alla conoscenza immediata *per praesentiam* dei fatti nostri interni, e della nostra sostanzialità, nè alla sostanzialità delle persone fuori di noi, e il suo campo mentale, di Tomista tradizionale, si limita alla considerazione della conoscenza delle cose materiali fuori di noi e delle sensazioni esterne, unici dati per la Sua psicologia e gnoseologia sensista, humiana.

Sfido io che si trova poi imbrogliato, costretto a caricare la sensibilità di ciò che essa di fatto non ha e non può avere, ed è costretto poi, per evitare l'impressione di enormità e di antitomismo, a ricorrere alla distinzione, formaliter e materialiter, e a confondere la realtà delle superfici qualificate presenti al senso con la realtà sostanziale della cosa materiale e il sensibile per accidens col sensibile per se!

La frase « Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu » interpretata strettamente la conduce a dover dare al senso la conoscenza (materialiter!) di tutto quello che c'è poi nell'intelletto; il senso vede (materialiter!) tutti i fatti dell'intelligenza e della coscienza morale quando « vedo un uomo »; ma questo è innalzare le bestie, o un abbassare l'intelligenza umana, livellandole, quasi; S. Tommaso che è almeno più tomista del tomismo della tradizione tomistica, mette anche nell'intelletto la percezione dei fatti dell'intelletto e della volontà, e nell'anima, la percezione del « se vivere, et intelligere, et velle, et se agere » giacchè « in hoc quod agit, et quod cogitat homo percipit se esse ». (Vede Ella che qui il verbo « percipere » è usato bene, non come fa, correggendo S. Tommaso, il buon P. Rossi). E il soggetto, l'anima, si percepisce come soggetto e principio dei suoi

atti di intendere e di volere, si percepisce proprio come sostanza, non nell'essenza sua costitutiva, ma secondo la linea dell'essere o dell'energia prima.

E appunto per questo, l'uomo ha la possibilità di conoscere mediatamente la sostanzialità degli enti fuori di lui.

Sulla legittimità di queste *entificazioni,* cioè della conoscenza delle cose come enti sostanziali, in base alla conoscenza immediata di sè stessi come sostanze, M. Olgiati, citato da Lei contro quello che dice il prof. Baroni, osserva: « risponde l'Olgiati: che la legittimità di questa attribuzione è affermata, non è dimostrata; avendo esperienza di me come ente, posso giudicare di ogni altro ente, quando però son sicuro che è un ente; ma è questo appunto che bisogna provare ». Non capisco come si possa prendere sul serio l'osservazione di M. Olgiati; se con la parola *ente* si intende quello che intendo io « ens primo et principaliter dicitur de substantia ». Basta citare ancora S. Tommaso: « operatio rei demonstrat substantiam et esse ipsius » (C. G. II, 79). Dunque non bisogna far precedere la conoscenza delle cose come *enti,* alla conoscenza delle operazioni; ma è appunto da queste, che noi potremo conoscere l'esistenza di enti sostanziali fuori di noi. Non è così che veniamo a conoscenza dell'esistenza di Dio? Se prima di conoscere Dio non dovessimo pensare l'azione creatrice (di cui ha bisogno l'ente contingente, mutabile, limitato), saremmo ridotti ad ammettere a priori l'esistenza di Dio.

La ragione per la quale M. Olgiati va contro S. Tommaso, sta in questo che egli prende la parola *ente* nel senso di *ciò che esiste quocunque modo,* ciò di cui si può predicare l'esistenza; quello il cui contrario è il puro nulla; appunto perchè non ha ancora imparato che secondo Aristotele e S. Tommaso « ens dicitur dupliciter » con quello che segue; di qui vengono tutte le altre erronee e vane posizioni che egli prende contro di me, contro i fenomenisti e contro gli idealisti.

Su questo punto Ella dà ragione a me; ora come mai dandomi ragione non s'è accorto che l'obiezione di M. Olgiati era, appunto per questo, vana?

La frase: nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu; e le disgrazie degli scolastici « sensisti »

Di fronte al detto scolastico: « nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu » gli scolastici si dividono in due interpretazioni:

sensus può significare: sensazioni, dati dei sensi; e può significare: il sentire, in senso largo di esperienza immediata.

Quando dico «sento che ho ragione, ma non so spiegare perchè», quel *sento* significa « mi è manifesto ». Così quando si dice: *sento* rimorso, *sento* il bello, *sento* il dovere, *sento* la sublimità di questa azione, *sento* responsabilità, ecc. ecc., nessuno pensa che si tratti di *sensazioni*.

Gli scolastici che prendono in questo senso il verbo *sentire*, mettono nella estensione della parola « sensus » anche i dati dell'esperienza soprasensitiva, cioè la coscienza dell'io, dei suoi atti di intendere e di volere e la coscienza morale; cioè la coscienza della propria personalità, che comprende la coscienza della sostanzialità e dell'attività propria, che fanno oggetto di « esperienza immediata ».

Gli scolastici che interpretano « sensus » nel significato di « sensazione » in gran parte ammettono che il senso percepisca « le cose materiali », cioè almeno le qualità sensibili con la loro inerenza a un soggetto o sostanza, diverso dalla sostanza del soggetto senziente, compreso il suo organismo corporeo.

Ambedue quindi ammettono la percezione di una sostanza, come fondamento della nozione di sostanza; ma per i primi si tratta della sostanza del soggetto conoscente e operante; per i secondi si tratta della sostanza delle cose fuori di esso, materiali.

I secondi, poi, nel parlare di « intellectus » trascurano affatto l'esperienza del soggetto come sostanza, appunto perchè trascurano la percezione immediata degli atti di conoscenza e di volontà, spirituali; per essi « quando si tratta di sostanze o di funzioni spirituali, l'intelletto le conosce per analogia alla quiddità delle cose materiali »; anzi la conoscenza delle sostanze e delle funzioni spirituali « è per noi sempre modellata sullo stampo delle realtà corporee »; « ogni nostra cognizione intellettiva assume come punto di partenza i dati offerti dai sensi, e sopra di essi poggia e si fonda ».

Le conseguenze del non ammettere la percezione immediata soprasensitiva

E questi si dicono tomisti e sono gelosi della loro esclusiva tomisticità. Ora la posizione di costoro diviene critica, cioè estremamente difficile.

1.° S. Tommaso ammette la percezione immediata dell'anima come principio dei suoi stati e atti, e la percezione immediata in con-

creto degli atti di intelligenza e di volontà. Il fantasma in questi casi non serve che a provocare il passare all'atto dell'intelletto e della volontà.

2.° Il dato del senso non è la cosa nella sua realtà sostanziale fuori del soggetto senziente; la conoscenza della superficie della cosa fuori è risultato di un processo; ciò che vi è di immediato nella sensazione esterna si trova realmente entro al corpo del soggetto; tale dato quindi non può contenere la sostanzialità della cosa materiale fuori del corpo del soggetto senziente.

3.° i dati dei sensi per quanto scrutati non rivelano di contenere alcuna sostanza, ma solo delle qualità inerenti a delle superfici. La sostanzialità di ciò a cui effettivamente tali superfici appartengono è conosciuta non dal senso ma dall'intelletto nel suo processo di concezione e di giudizio.

4.° Tanto meno dalle sensazioni si può ricavare la coscienza dell'*io* proprio individuale, o la conoscenza di un io in generale.

5.° Le funzioni spirituali o immateriali, dell'astrarre, del giudicare, del dare l'assenso, del volere, della coscienza morale, o si conoscono per immediata percezione, o non si possono ricostruire per analogia con le cose materiali in base alle sensazioni; quindi restano delle incognite insospettabili.

Questi scolastici della interpretazione rigida si trovano dunque nelle stesse difficoltà in cui si trovano i positivisti sensisti: limitati alle sensazioni come dati, non possono più uscirne per passare alla sostanzalità, alla coscienza dell'io, all'intelligenza, alla volontà: non sono affatto in grado di render conto dela nozione di *persona*.

Allora ricorrono ai giuochetti della sostanza *sentita per accidens* come *incognito soggetto delle sensazioni* fuori di noi, di cui si sente la *presenza*, e all'analogia per cui si passa dalla conoscenza delle cose materiali alla conoscenza delle sostanze e delle funzioni immateriali.

Oppure si limitano a fare del concetto di sostanza un derivato del concetto di esistenza e imperniano tutta la metafisica nel concetto astrattissimo di ente in universale: ciò che esiste o può esistere.

Di qui la loro assoluta impotenza di fronte alle esigenze del pensiero filosofico attuale, impotenza dovuta non ad esigenze esorbitanti del pensiero attuale ma alla rinuncia a delle tesi che sono eminentemente tomistiche.

Si invitano i tomisti a studiare S. Tommaso

Si rassegnino a studiare le questioni in cui S. Tommaso tratta della percezione degli atti di intendere e di volere, immateriali, ma che appunto per questo il soggetto (l'anima) può percepire in individuo e della percezione che l'anima ha di sè stessa come principio e soggetto dei suoi stati e atti; si rassegnino a studiare le tesi di S. Tommaso sui dati dei sensi, e a capire bene che cosa significa *sensibile per accidens;* si rassegnino a studiare non nel loro ingenuo buon senso, ma nei fatti e nelle tesi di S. Tommaso dove egli tratta della conoscenza delle cose materiali per conceptionem et judicium, e dell'ufficio del fantasma nella produzione del concetto. E smettano di sentenziare in materie che non conoscono e di calunniare S. Tommaso davanti al mondo, impedendo una valutazione attuale delle dottrine del massimo Dottore medioevale.

Come mai i tomisti sono antitomisti?

Riassumo quella che è la posizione della Sua mentalità e in genere degli scolastici della tradizione tomistica:

il senso percepisce le cose materiali fuori del corpo del soggetto; percepisce le qualità inerenti alle cose, proprio quelle (e non la loro similitudine in organo sensus); inoltre il senso percepisce la sostanza delle stesse cose materiali, non dal punto di vista dell'essenza ma dal punto di vista dell'esistenza come substrato misterioso, o ignoto, o soggetto delle qualità: insomma il senso percepisce tutto quello che appartiene alle cose materiali fuori; la sostanza è un sensibile; per accidens, ma sensibile; cioè un sensibile per sè, colto, afferrato, sentito, immediatamente, nella sua concretezza individuale, in sè stesso direttamente; tutte tesi contrarie a S. Tommaso; ma accomodate con distinzioni verbali, o sostituzioni di vocaboli, per imprecisione di nomenclatura. Non è S. Tommaso, ma il senso comune, vestito di locuzioni filosofiche; tentativo di ridurre S. Tommaso alla misura della cultura dei tomisti.

All'intelligenza non rimane che la funzione di elaborazione formale: astrazioni, concetti, giudizi.

Per arrivare a questo occorre certo che ci sieno delle ragioni, più o meno coscienti, oltre alla superficialità delle indagini:

Una delle ragioni è la complessità delle tesi tomistiche: delle quali il tomista della tradizione sceglie quelle che più si avvicinano

al suo buon senso, persuaso come è, che la filosofia si fonda sul senso comune, e spaventato dal fatto che i più grossi filosofi si sono allontanati insieme e da S. Tommaso e dal senso comune. Quando San Tommaso parla della necessità dell'intelletto agente, mette a confronto la materialità delle cose, e l'immaterialità della conoscenza intellettiva; e conclude che occorre una facoltà che renda immateriale ciò che per la sua materialità non sarebbe proporzionato all'intelletto immateriale: ecco la tesi centrale dei tomisti; e vi si fermano, non accorgendosi che è solo il primo gradino e che ciò non vuol dire che l'intelletto agente lavori sulle cose materiali o sulla loro sostanza offerta immediatamente dalla sensibilità e che l'astrazione sia una semplice estrazione.

La tesi gnoseologica di S. Tommaso, (la precedente è tesi metafisica) è che l'intelletto agente si rivolge non alle cose, ma ai fantasmi che la sensibilità ne ha ricavati, e adoperando i fantasmi come « materia causae » produce i concetti suggeriti dalla diversità dei fantasmi, e poi li applica alla conoscenza delle cose, mediante il fantasma stesso, che rappresenta le cose nella loro individualità; da questa tesi esula la percezione immediata delle sostanze, sia da parte del senso sia da parte dell'intelletto.

Un'altra ragione è l'ordine della trattazione delle tesi nella Somma Teologica; l'ordine della Somma non è l'ordine della conoscenza; essa comincia da Dio, che nell'ordine della conoscenza è ultimo, mentre nell'ordine reale è il primo; dallo studio della conoscenza di Dio si passa alla conoscenza degli angeli e poi dell'uomo, in modo che la conoscenza umana che è la base di tutta la nostra conoscenza, viene trattata quando le tocca, secondo l'ordine reale.

E così S. Tommaso quando parla della conoscenza, ha di mira sopratutto le cose, non parla della conoscenza delle persone, e tratta della conoscenza che il soggetto ha di sè stesso e dei suoi atti immanenti immateriali dopo la conoscenza delle cose, seguendo non l'ordine genetico, ma l'ordine dell'attenzione e della conoscenza completa che è quella in cui l'oggetto è, oltre che presente o sentito, anche oggetto di attenzione; infatti l'interesse, che dirige l'attenzione è rivolto prima alle cose fuori rappresentate dalla sensazione in rapporto con le nostre tendenze e i nostri sentimenti; e solo dopo si rivolge ai processi conoscitivi e alla conoscenza di se stessi.

Trattando dunque prima della conoscenza delle cose e poi della conoscenza di sè, S. Tommaso dà all'intelletto quello che appartiene alla conoscenza delle cose: la formazione dei concetti, e dei giudizi,

cioè l'elaborazione formale dei dati della sensibilità, e per conseguenza l'intelligenza dei principii primi della ragione e delle scienze che riguardano la natura materiale: aritmetica, geometria, fisica. Spiegata la conoscenza sensitiva delle cose, adopera l'analogia per chiarire con le funzioni sensitive le funzioni intellettive; infatti dovendo spiegare ai *tirones*, è più facile cominciare da ciò che ha rapporto con la vita comune.

La limitazione delle funzioni dell'intelligenza all'astrazione e all'intuizione dei principii e all'analogia

Ed ecco che gli scolastici della tradizione limitano le funzioni dell'intelligenza a quelle che servono alla conoscenza delle cose esterne, interpretano strettamente il detto « nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu », limitano l'intelligenza alla funzione astrattiva e alla funzione intuitiva dei principii; e confondendo quello che riguarda il linguaggio con quello che riguarda le idee, Ella conclude con enfasi che « rimane assodato che ogni nostra cognizione intellettiva assume come punto di partenza i dati offerti dai sensi, (compresa la sostanzialità) e sopra di essi poggia e si fonda ».

E tutto quello che S. Tommaso dice della percezione immediata dell'anima della sua esistenza individuale e dei suoi atti immateriali e della sua sostanzialità come principio di essi, e della conoscenza per praesentiam, in base alla sua autocoscienza abituale, in cui il fantasma non c'entra che come ciò che è necessario perchè l'intelletto passi all'atto, di tutto questo, nulla. E' una tesi che è lasciata nell'ombra, benchè sia evidente che si tratta di un caso di percezione di una sostanzialità per cui non c'è bisogno di astrazione, come per quella delle cose esterne.

A che cosa conduca la limitazione dell'intelligenza alle funzioni formali: la metafisica in pericolo

Ma deriva da queste posizioni mentali una conseguenza che illumina tutta la controversia.

Infatti per la metafisica è di importanza capitale il concetto di sostanza, il concetto primo di sostanza, il concetto primo di ente; se non c'è questo concetto, si cade nel fenomenismo, nel sensismo. Ma se d'altra parte il concetto di sostanza è una pura formazione mentale, un prodotto dell'intelletto agente senza un dato dell'esperienza che lo sot-

tenda e da cui sia ricavato, tale concetto rimane una specie di categoria a priori, una categoria di poco diversa dalle categorie a priori di Kant.

Occorre dunque un'esperienza da cui tale concetto si possa ricavare per astrazione; altrimenti quel concetto si riduce davvero a « una credenza cieca, soggettiva arbitraria ipotetica » come dice Lei giustamente.

Ma se si toglie all'intelligenza la funzione di autocoscienza e se, d'altra parte, si resta fedeli alla dottrina scolastica (che il senso non *percepisce* che sensibili propri e comuni), dove si troverà il dato sperimentale per il concetto di sostanza? Un tale scolastico si trova nell'imbroglio.

L'intelligenza secondo Lei non ha percezioni, dunque non si può sperare dall'intelligenza il dato per il concetto di sostanza o di ente nel senso primo e proprio di sostanza prima; non resta che rivolgersi alla sensibilità; ma essa nella teoria di S. Tommaso, non attinge la sostanza delle cose materiali: questa non è che conoscibile dall'intelligenza. E allora? Ella invoca l'aiuto del latino: il senso non percepisce la sostanza *formaliter, qua talis*, ma però la percepisce *materialiter*, come un sostrato, come un quid incognito che sottostà alla qualità.

Se Ella si accontenta di questo per il suo fondamento del concetto di sostanza e della metafisica, credo che sia di facile contentatura; ma una tale difesa inefficace è una vittoria per i fenomenisti.

Come si spiega l'accusa di fenomenismo data alla gnoseologia pura

Ma questa Sua limitazione delle funzioni dell'intelligenza mi fa capire inoltre perchè Ella mi accusi di fenomenismo, di idealismo e di impelagamento in essi; infatti non tenendo Ella conto della percezione immediata della sostanzialità dell'io, quando sente che io nego la percezione della sostanzialità da parte della sensibilità, Ella non trova più dove possa posare il piede in terra ferma, per asserire comunque la sostanzialità, e quindi secondo Lei io, come il corvo dell'arca di Noè, cado nel pelago di M. Olgiati.

Ma se Ella fosse un po' più tomista, vedrebbe il corvo mutarsi in colomba.

Infatti se Lei considera che le più importanti sostanze sono le persone; se considera che la prima conoscenza infantile è la personifi-

cazione delle cose materiali; che noi conosciamo gli altri come persone proprio in base alla percezione immediata della nostra individuale personalità (tanto certa quanto è certo che io sento e immagino e ho tendenze e sentimenti ed emozioni che sono miei modi di essere, e giudico e voglio e mi decido, e agisco moralmente o pecco; che sono miei atti spirituali); e che sono io che sento e faccio tutto questo, cioè che sono io che esercito le opere della vita; e che sono io che sentendo impedita o violentata la mia attività penso che ho da fare non con ombre vane ma con realtà attive e sostanziali, allora Ella sostenga ancora, se ne ha il coraggio, che io ho nella sostanza una credenza cieca, arbitraria, e ipotetica, e che non so liberarmi dal fenomenismo in cui sono impelagato!

O non piuttosto si impelaga nel fenomenismo chi trascura gli argomenti di immediata evidenza di fatto e ricorre alle distinzioni logiche per salvarsi dall'esperienza e dalle sentenze di S. Tommaso, e così minaccia di travolgere gli stessi fondamenti delle più importanti dottrine?

E badi che M. Olgiati stesso minaccia di impelagarsi nel mio pelago perchè, sia nel congresso Tomistico, sia negli scritti di appendice, quando vuole dare un esempio sicuro di percezione di essere, lascia oramai la visione della tavola e perfino la puntura dell'ago, per ricorrere all'esperienza di sè.

Mi sono spiegato? E ora non le resta che ragguagliare i lettori del Ragguaglio di questo suo imbroglio, e lo deve fare per coscienza, resta sempre lo stretto dovere di riparare alla fama calunniata, anche se si è agito in buona fede.

La infelice presentazione della Scolastica al mondo filosofico

Non so tacere un'altra osservazione e poi ho finito. Non si cessa di predicare il valore della « PHILOSOPHIA PERENNIS » adoperando una frase che ha un altro significato storicamente; si predica la morte del positivismo e dell'idealismo; si fanno le meraviglie perchè la gente non diventa tutta scolastica di quattro quarti; ma che cosa si presenta alla gente per tirarla al tomismo?

Si dicono tutti gli improperi a Cartesio, a Locke, a Kant, a Hegel, a Croce, a Gentile, e al pensiero moderno, si vuole la restaurazione del Tomismo; e, viceversa, si presenta un S. Tommaso che è ridotto alla misura della capacità di chi studia per gli esami servendosi dei lodatissimi manuali; si presenta una filosofia che è un senso

comune lucidato a festa; si adoperano argomenti come quelli della *tavola che vedo* e *dell'ago che mi punge*, e di « questo mio hic et nunc diveniente atto di pensiero », si combatte il fenomenismo supponendo che fenomeno significhi ciò che pare e non è, o l'idealismo e il kantismo negando il problema della conoscenza, o supponendo che esistere e essere sieno tanto sinonimi, che *ente* e *ciò che esiste* si possano scambiare come un termine solo, e così via. Con simili mezzi è vano sperare il successo.

E se un disgraziato azzarda di sostenere che prima di mettersi a filosofare speculando sui vocaboli e sui concetti, bisogna esaminare bene e cercare nell'esperienza ciò che possa dare ai vocaboli un significato preciso, e garantirne l'applicabilità al reale, e analizzare così i processi del conoscere che se ne possa garantire riflessivamente il valore (ossia far precedere la gnoseologia alla speculazione e alla storia), costui senza previo avviso è accusato, si ottiene dall'autorità la sospensione dall'ufficio, e se osa mettere in valore una dottrina di S. Tommaso che non sia delle solite, si accusa pubblicamente di idealismo e di soggettivismo e di fenomenismo, e di poco tomismo.

La questione è grave, è questione di vita o di morte per la nostra filosofia; è complessa, perchè si estende a tutte le forme di pensiero e di oggetti di pensiero, e come metodo si estende a tutti gli altri argomenti, all'estetica, alla morale, al diritto; è urgente, e il momento attuale è quanto mai opportuno; è matura in sè, e tutt'altro che chiusa; dico *in sè*, ma quanto alla maturità delle persone che ne trattano, e che magari vorrebbero sentenziare in ultima istanza, basta vedere l'incomprensione dei tomisti della tradizione, e... le poche pagine conclusionali del Ragguaglio 1937, e il « poderoso lavoro » di P. Rossi di cui i saggi riportati con plauso sia da Olgiati, sia da Lei sono monumenti insigni.

Conclusione... pratica e proposta bizzarra

Io da parecchi anni invito con la parola e con l'esempio ad esaminare a fondo i grandi e totali problemi: del pensiero necessario e universale cioè del passaggio dall'esperienza immediata ai concetti e ai giudizi; dell'origine delle idee o concetti ontologici; dell'origine dall'esperienza dei principii; della distinzione delle conoscenze immediate dalle mediate; dell'analisi della conoscenza sensitiva del mondo esterno e del proprio corpo; della conoscenza della psiche altrui e del proprio io, dei suoi stati e atti; e della conoscenza delle cose non come

superfici ma come enti dotati di proprietà, di attività, di passività; del concetto ontologico di ente contingente, da cui si ricaverà il vero concetto e il valore del principio di causalità; ecco gli argomenti di convegni che si dovrebbero tenere tra i tomisti, che intendono di seguire i criteri di S. Tommaso sulla autonomia del pensiero filosofico, che è un punto di fondamentale e primordiale importanza per essere tomisti.

Da questo lavoro verrebbero non trattazioni sporadiche, ma tutto un nuovo assetto della *Somma filosofica* dei tempi moderni.

Se io sentissi la vocazione, fonderei un ordine religioso dedicato a questo lavoro, degno di uno spirito apostolico, in tre sezioni: I) studio analitico ed esegetico dei filosofi e dei sistemi; II) (e più importante) esame analitico di tutte le nostre conoscenze, per vederne i dati primi e le prime relazioni; III) sistemazione della filosofia in base ai risultati del n. II. Aggiungerei ai voti di povertà di spirito, di sobrietà e castità secondo il proprio stato, anche quello di dedizione completa alla verità filosofica e non all'erudizione; e, importantissimo, il voto di perfetta sincerità, e di minima pubblicazione. Ammesso un terz'ordine, sia maschile che femminile. E nelle costituzioni introdurrei un articolo « appena che l'ordine diventasse fine a sè stesso, abolizione automatica », salvo ricostituzione con lo spirito originario; anzi, Pasqua ogni anno: nova sint omnia, corda, voces et opera!

Che Le pare? se vi sono conventi che si specializzano, perchè non sarebbe ammessa la specializzazione in questa materia? vede lo stato della filosofia nelle nostre scuole e nelle nostre università, dove meravigliose energie o si disperdono o restano ignorate, per mancanza di metodo e di fedeltà a più d'uno dei voti sopraelencati.

Passi in rivista le nostre Università, cominciando dalla Cattolica di Milano, e mi dica se di quel nuovo « ordine » non ci sarebbe bisogno!

La metafisica fondata sul concetto di PERSONA, a cui corrisponde l'esperienza immediata dell'IO

Ma fuori scherzo (benchè sia tanto serio, in fondo), qualche cosa di questo programma non sarebbe attuabile? E perchè non unire i nostri sforzi in una rinnovata cooperazione intellettuale per dare alla Scolastica risorta e alla filosofia moderna qualche cosa di veramente vivo?

Le voglio sottoporre un mio schema di lavoro, o per un'opera, o, meglio, per una « settimana metafisica ».

I punti più importnti della filosofia sono i concetti di sostanza, di causa, di ente contingente, e di « funzioni spirituali » (intelligenza, volontà, autocoscienza) — e sono anche i più discussi nella storia della filosofia. Tutti questi concetti si uniscono nel concetto di « *persona umana esistente* »; e non c'è bisogno di commenti o di spiegazioni.

Ma tutti gli elementi che entrano nel concetto di « persona umana individuale reale », corrispondono a *dati* di esperienza immediata, sensitiva e soprasensitiva; in questo l'osservazione gnoseologica e la dottrina tomistica si accordano, come ho mostrato più volte.

Proviamo dunque a riordinare su queste basi una esposizione della *metafisica,* la quale, viene così ad essere incentrata, non più sul concetto astrattissimo di ente universalissimo, ma, come voleva Aristotele, sul concetto di ente individuale reale o substantia prima: ἡ πρώτη οὐσία : Socrate: *Capitolo I*: Ricognizione dei DATI IMMEDIATI della coscienza: sensitivi e soprasensitivi; tra cui si comprendono le funzioni intellettive e volitive e l'autocoscienza. Che cosa di più *concreto e positivo?* — *Capitolo II*: Come da quei dati si passa ai CONCETTI di esistere, di realtà, di essenza, di rapporto (e derivati); di ente sostanziale reale, di individuo, di atto di essere, di essenza sostanzaile, di contingente, di causa; di spiritualità. — *Capitolo III*: Visto il *come* e *da che cosa* si ricavano quei concetti si certifica il loro VALORE e la loro rispondenza al reale. — *Capitolo IV*: Svolgimento sistematico della metafisica: l'esistenza reale e la quiddità, e i principii supremi della ragione e del reale, - l'ente sostanziale reale e la sua composizione di atto di essere e di essenza potenziale specifica; ecc. ecc., - l'ente sostanziale reale come contingente, e il principio di causalità, - l'analogia: sostanza, accidente, Dio, ecc. — *Capitolo V*: l'antropologia: l'*io*, l'anima, la sua sostanzialità e spiritualità, ecc. — *Capitolo VI*: l'universo reale fuori della persona del soggetto: gli individui materiali, la vita, gli animali, le *altre persone.* — *Capitolo VII*: Dal contingente reale esistente all'*Ipsum Esse Subsistens.*

E così via, la morale, l'estetica e... *Laus Deo.*

Che Le pare? E' annoiato? Un momento ancora; Le voglio accennare quanto questo nuovo orientamento della metafisica sulla base della personalità autocosciente, sia di attualità.

Ma mi permetta di rifarmi un po' più indietro.

La filosofia moderna, e come la scolastica avrebbe potuto aiutarla

Lo svolgimento del pensiero filosofico è arrivato oramai a tal punto che permette uno sguardo d'assieme, e rende possibile una sintesi delle correnti, rivelatrice delle conseguenze a cui possono condurre le posizioni di pensiero apparse all'inizio della filosofia moderna: il razionalismo e il sensismo.

Nei secoli XVII e XVIII la riflessione filosofica prende in considerazione due gruppi di fatti che sembravano contrastanti: da una parte il *pensiero, espresso con la parola,* costruito di giudizi, organizzato nelle scienze, necessario e universale, pensato da un soggetto « io », dotato di concetti ontologici, come quelli di ente, sostanza, causa, azione, passività, persona, dovere, diritto, responsabilità, libertà, ecc.; che può elevarsi alla conoscenza di Dio, e della religione naturale; — dall'altra il fatto che la conoscenza comincia con la sensazione; che le altre forme della conoscenza e della coscienza morale appariscono a poco a poco, e sono legate all'uso della sensibilità e dell'immaginazione sensitiva; il che fa sorgere l'ipotesi che ogni sviluppo posteriore alla sensazione non sia che un derivato puro e semplice da essa; e quindi che la realtà si riduca essa pure a sensazioni variamente combinate, in rapporti di successione, e non di azione o di causalità, e in rapporti di simultaneità, e non di sostanzialità e inerenza.

Di qui due questioni principali: vi è altra esperienza umana immediata oltre all'esperienza dei sensi? (ossia c'è un'esperienza soprasensitiva?); il pensiero logico-verbale, necessario e universale si può ricavare dai dati dell'esperienza che per sè sono soltanto contingenti e particolari?

E' noto che allora la scolastica era filosoficamente lettera morta; ma in realtà essa aveva già dato una risposta chiara alle due enormi questioni: il soggetto *percipit se esse, et vivere, et intelligere, et velle,* immediatamente, senza bisogno dei dati della fantasia e della sensazione, che servono soltanto a porgere al soggetto l'occasione di entrare in esercizio di intelligenza e di volontà: dove il soggetto, l'anima, si sente principio e sede dei suoi atti e stati, ossia sostanza. La scolastica aveva pure chiaramente indicato che dall'esperienza particolare l'intelligenza può passare al pensiero necessario e universale, per mezzo del processo dell'astrazione, per cui la mente osserva l'essenza dei dati della sensibilità tralasciando di considerare l'esistenza e l'individualità. Essa aveva pure studiato accuratamente la funzione

della sensibilità e dell'intelligenza nella conoscenza dei corpi: notando le tappe della conoscenza sensitiva che passa dalla *dispositio propria* (impressione e species) alla *dispositio rei* (qualitates sensibiles) e combina il fantasma in base al quale l'intelletto concepisce quei concetti o idee, (*apprehensiones simplices*) che poi per mezzo del giudizio, (*per compositionem et divisionem*) (*verbum mentis*) riferisce all'individualità della cosa rappresentata dal fantasma, arrivando così alla conoscenza mediata delle cose materiali fuori di noi, che nè il senso nè l'intelligenza attingono immediatamente con la loro conoscenza immanente; immanente sì ma con valore trascendente. Tutto questo tesoro di ricerche e di pensiero rimase ignorato, non solo dai filosofi del nuovo pensiero, ma dagli stessi scolastici della tradizione, che intesero S. Tommaso « ad modum cognoscentis »; ... e forse anche moltissimi scolastici contemporanei a leggere queste righe si sentiranno trasecolati.

Come si sviluppano le ricerche filosofiche

E così la filosofia moderna si disperse per altri sentieri, facendo una dura esperienza di metodi diversi da quello naturale che è il metodo analitico della gnoseologia: metodo del dubbio, metodo della deduzione da principii, metodo della ricostruzione da elementi incompleti, metodo storico, metodo della dialettica dei sistemi, metodo dell'analogia delle scienze, e anche metodo della libera fantasia che assaggia le ipotesi più arbitrarie.

E si può facilmente scorgere una legge di tale sviluppo: quando un concetto avvia il pensiero in una direzione, che pare nuova o feconda, non si procede con la cautela della ricerca rigorosa, ma si afferma con coraggio, si dà per verità, si difende come tesi, ciò che non è che ipotesi, e si continua fino a che o si urta contro difficoltà insormontabili, o si cessa per esaurimento o per opposizione di sistema contrario, forse egualmente arbitrario, ma più ricco di speranze nuove.

Sensismo e razionalismo dopo Kant: idealismo e positivismo

Nella vicenda dei sistemi, le due posizioni estreme, il razionalismo e il sensismo (dopo il tentativo di Kant che accettò dal sensismo i limiti dell'esperienza immediata, e dal razionalismo l'apriorità delle forme del pensiero, ma ricominciò a rivendicare la funzione dell'io) si

prolungarono nelle due direzioni dell'idealismo assoluto e del positivismo gnoseologico sensista e, quindi, fenomenista.

Ma nella nuova forma le due direzioni sono molto più comprensive; mentre il razionalismo si limitava allo studio degli elementi del pensiero, l'idealismo assoluto è uno sforzo gigantesco di comprendere intimamente tutta la realtà e tutta la civiltà, tutta la storia, tutto lo spirito, come arte, come scienza, come pratica, come produttore dei rapporti sociali utilitarii, per il benessere della convivenza e per l'industria, e come organizzatore dei rapporti morali, famigliari e politici, del diritto e della religione: l'ambizione dell'idealismo assoluto è di raggiungere l'autocoscienza completa dell'umanità in tutte le sue manifestazioni culturali.

Svalutazione dell'individuo nell'Idealismo

L'imponenza dello svolgimento della civiltà nella storia, le grandi linee del « divenire » della cultura, la concatenazione degli avvenimenti governati da rapporti necessarii, inerenti alla loro stessa natura, costituenti una logica interna, che, una volta scoperta, getta fasci di luce razionale sopra la realtà umana, tutto questo nella sua concreta universalità onnicomprensiva, è così grandioso, che l'individuo, il singolo, come tale, perde importanza, è trascurabile, si riduce a un soggetto empirico della esperienza quotidiana, a un numero della statistica, a un cartellino dell'anagrafe.

Così la civiltà, lo Spirito, viene concepito come la realtà vera, unica nella sua immensità; che non *è* mai, ma sempre è in atto di *diventare* appunto perchè il pensiero (la civiltà è essenzialmente pensiero) è sempre *un farsi* e perpetuamente *diviene*.

Ma d'altra parte, il Pensiero vive nei singoli, è ad essi immanente. I singoli, però, sono realtà effimere, in seno a quell'universale concreto che è la corrente del Pensiero, da cui emergono per rapporti di relazione, e nel quale, cessando i rapporti da cui risultano, si dissolvono.

E la Natura? L'idealismo era stato apparecchiato dall'analisi critica della conoscenza delle cose: risolte queste in sensazioni e categorie, le une modificazioni dell'io, le altre suoi concetti sintetici a priori, la Natura si risolveva senza residuo nel pensiero che la pensa.

Un altro passo; e questo povero *io* empirico, onda che emerge dal mare solo perchè è in rapporto con un'altra onda che le sta di fronte, vedrà ridotta a pensiero la sua attività volitiva; nè l'ispira-

zione è individuale dell'artista singolo, nè l'eroismo dell'eroe, nè l'educazione dell'educatore; tutto è momento dialettico dello Spirito universale.

Svalutazione dell'individuo nel positivismo

All'estremo opposto, il positivismo gnoseologico di Stuart Mill, di Taine, di Ardigò è tutto occupato nelle ricerche sulla genesi della conoscenza, e della morale, e nel tentativo di ricostruire tutto, col minimo mezzo che è la sensazione e la sua elaborazione associativa e abitudinaria.

La sensazione ha tre aspetti: quello rappresentativo, quello sentimentale e quello motore: associamo gli aspetti rappresentativi, ecco il pensiero e la parola; associamo gli aspetti sentimentali, ecco i più nobili sentimenti; associamo gli aspetti motori, ecco la volontà. E l'individuo, la persona? semplice risultato della polarizzazione delle sensazioni, che si raggruppano in un'*autosintesi* e in un'*eterosintesi;* quindi nè vera responsabilità, nè vera attività, nè vera coscienza morale.

E gli oggetti della Natura? e le persone altrui? fasci di sensazioni: in fondo, le posizioni del vecchio Hume.

La rivendicazione dell'elemento trascurato

Il dato per gli studii dell'idealismo è tutto il magnifico spettacolo della civiltà nel suo divenire sopraindividuale; il dato per le ricostruzioni del positivismo sono le sensazioni e l'associazione: l'una e l'altra corrente trascura e svaluta l'individuo, l'una superandolo per eccesso, l'altra annientandolo per estrema povertà.

Che cosa si deve aspettarsi nella dialettica dei sistemi?

I pensatori si lasciano troppo trasportare dalle discussioni e non fanno attenzione al fatto che talora le posizioni opposte hanno una piattaforma comune, accolta senza riflessione critica, e difettosa perchè trascura qualche elemento importante della realtà vissuta. Questo elemento che è presente, ma di cui non si tiene conto nella speculazione, fa sentire la sua presenza con un certo senso di insufficienza delle posizioni che si contrastano il campo; e a poco a poco riesce ad affiorare chiedendo di far valere i suoi diritti alla considerazione.

E nel nostro caso del contrasto tra idealismo e positivismo, l'elemento che gli uni e gli altri trascurano, è quella realtà concreta, pal-

pitante, prossima a ciascuno, che è la sua propria persona, quell'ente individuale intelligente, attivo, volitivo, padrone di sè e responsabile, che è l'uomo reale; quello che sente e vanta i suoi diritti e la sua inviolabilità, quello che sale talora a tanta importanza, da impersonare un programma di attività collettiva; quello che si sente superiore moralmente a tutto, allo scatenarsi della natura, o delle passioni umane, *quem* « si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae » : realtà che si impone per la sua immediata affermazione nella vita, prima che interpretazioni filosofiche la travisino per adattarla agli schemi in cui si sono confinate.

Lo svolgimento del pensiero filosofico ha mostrato che con l'universale Pensiero non si arriva a giustificare l'esperienza dell'individuale persona, e che con la sola sensazione non si arriva nè all'universale del pensiero nè al valore della persona individuale : due insufficienze opposte sul medesimo argomento.

La rivendicazione del valore della « personalità »

Per uscirne, negheremo dunque l'universalità e la necessità e la dialettica del pensiero? oppure negheremo che tutto il processo conoscitivo *cominci* con la sensazione?

Il pensiero universale resta universale anche se, come pensiero, non vive che nelle menti individuali delle persone individuali. Effettivamente tutti i valori della civiltà, arte, scienza, etica, filosofia, non hanno realtà fuori del pensiero individuale delle persone; e anche i rapporti sociali, che pure hanno delle conseguenze che si pietrificano, per così dire, non vivono che nella concordia del pensiero delle persone individuali. Ecco ciò che è la conquista vera dell'idealismo assoluto : l'immanenza della civiltà nel pensiero e la sua continuità non ostante la precarietà dell'individuo che la pensa.

Negheremo che il pensiero individuale comincia con le sensazioni? esse sono i primi stimoli che destano la nostra vita spirituale; ma il positivismo ha fatto la dura esperienza che con le sensazioni non si rende conto nè della civiltà nè della persona umana. Impossibile assolutamente aderire sul serio alla riduzione dell'*io* alle sensazioni impersonali : ne risulterebbe solo un *lui* e mai un *io,* anzi un *esso,* perchè privo di autocoscienza. E neppure un *tu,* nè un *noi,* nè un *voi.* Perduta la coscienza dell'io individuale, non c'è più modo di ridare un significato alla parola *io.*

L'esperienza soprasensitiva originale e il concetto di persona

In fondo alla *coscienza* della propria persona (e quindi in fondo alla *conoscenza* delle persone altrui) c'è un'esperienza originale, l'esperienza o coscienza dell'*io* proprio; unità individuale, esistente, incomunicabile, che si possiede perchè « sè in sè rigira »; non vuota unità di coscienza che si debba postulare per le esigenze del pensiero, ma viva esperienza di ciò in cui esistono e in cui si uniscono in unità le *nostre* attività e i nostri stati.

Così la dialettica dei sistemi mettendo in luce la persona umana concreta richiama la filosofia a quella dottrina che da S. Agostino in poi, con S. Tommaso, Scoto, Campanella, Cartesio, Locke, Leibniz, Maine de Biran, Galluppi ecc., ha riconosciuto il valore dell'esperienza immediata dell'io, irriducibile centro della nozione di persona umana.

Sorge da ogni parte la rivalutazione della « personalità »

Il pensiero che si manifesta ora negli scritti di carattere filosofico delle riviste e dei quotidiani, mostra una sazietà a confronto delle declamazioni dell'idealismo; rivela una tendenza al ritorno alla positività e alla rivalutazione dell'esperienza; ma anche a non tornare più agli schemi del positivismo sensistico. La nota che ritorna insistentemente, è la rivalutazione del concetto di persona umana, della sua dignità, della sua responsabilità, dei suoi diritti, della sua importanza per la filosofia, per l'arte, per la politica, per l'educazione; tanto che qua e là si affaccia la proposta di una « filosofia della personalità, nella concretezza della sua attività, e nella integralità delle sue manifestazioni » (cfr. « Segni dei tempi ». Anno IV, n. 2, p. 32; e n. 3, p. 26).

Lo stesso orientamento della vita sociale e politica è particolarmente favorevole alla rivalutazione della persona; il fascismo che non è nato come filosofia ma come impulso all'azione, se contiene una filosofia, essa è appunto quella della personalità, della responsabilità e dell'azione, nella concretezza delle circostanze attuali.

Il compito fondamentale della filosofia attuale

Uno dei compiti del pensiero attuale filosofico è dunque di prendere atto della vanità degli sforzi del positivismo per ridurre tutto a sensazione; della vanità degli sforzi dell'idealismo assoluto per rica-

vare tutta la realtà sia naturale che storica dall'atto puro di pensiero pensante; e di fronte a queste posizioni prendere atto del sorgere spontaneo di una reazione che si ispira al concetto e alla coscienza della personalità umana reale.

E dopo aver preso atto di ciò, bisogna mettere in chiara luce le cause della vanità degli sforzi del positivismo e dell'idealismo, e la ragione della spontanea reazione; e sopratutto esaminare il fondo di questa reazione, per valutarla criticamente. E inquadrare i risultati nella dottrina teoretica e nella storia della filosofia.

Il concetto di *persona* contiene il concetto di sostanza reale attuale individuale; più il concetto dell'intellettualità, che comprende le operazioni dell'intelligenza e della volontà e l'autocoscienza; il che conduce alla responsabilità e alla inviolabile dignità, e alla coscienza della propria individualità sostanziale, e della propria azione autonoma.

La persona non è persona se non è di tal natura da poter essere cosciente della sua stessa personalità.

Ecco riscoperta quell'esperienza soprasensibile che dicemmo essere uno dei due grandi problemi della filosofia; il sensismo è definitivamente superato. Ma è anche superato l'idealismo assoluto, perchè è riconosciuta la ineluttabilità della coscienza dell'individuo sostanziale, anzi se ne fa il centro o punto di partenza della stessa filosofia.

Collaborazione

Le pare che il momento attuale non apra l'adito a un bellissimo rinnovamento vitale del pensiero filosofico? positività, concretezza, spiritualità, universalità, esigenze critiche, di analisi, di sintesi, di storia, tutto è valorizzato e armonizzato.

Dalla meschinità del punto di partenza di questa controversia, (cioè se il senso percepisca *materialiter* la sostanza delle cose materiali esterne), alla luminosa grandiosità del progetto finale, abbiamo veduto aprirsi un orizzonte sconfinato, perchè confina con l'infinito; e qui la polemica sfuma o diventa collaborazione.

Quod est in votis. Diamoci la mano per una serena collaborazione.

Vedremo il Ragguaglio del 1938-XVI, ove si dovranno ragguagliare i lettori anche sul presente volumetto. Chi sa? Speriamo!

EPILOGO: LA GNOSEOLOGIA *IN NUCE*

Epilogo: La gnoseologia *in nuce*

1) *L'essenza della gnoseologia.*

La gnoseologia pura non è che l'esercizio sistematico e totale della *riflessione* del pensiero sopra sè stesso, nel suo esercizio spontaneo, ossia sui suoi dati, sulle sue funzioni e sul suo soggetto (fase descrittiva); per questa riflessione totale (reditio completa supra seipsum), il pensiero *riconosce* di conoscere la realtà, cioè riconosce la legittimità dei suoi processi e la verità dei suoi risultati (cognoscit se cognoscere veritatem in quantum supra seipsum reflectitur) (fase critica).

Di qui l'assoluta *anteriorità logica* che spetta alla gnoseologia nella ricostruzione riflessiva e critica di tutta la conoscenza umana.

La gnoseologia esplora e mette in luce il lavorio spontaneo del conoscere umano, per cui ciascun uomo dall'ignoranza del neonato raggiunge il grado della civiltà attuale: analizza le conoscenze complesse e derivate e i fatti di coscienza che le accompagnano, per trovare i dati originali, le funzioni elementari, e i rapporti essenziali, tra i dati, le funzioni e l'*io*.

2) *I problemi.*

Gli oggetti conosciuti (tra cui l'*io*, i suoi stati e i suoi atti) o sono immediatamente presenti e manifesti (*percezione immediata*); o, se non sono presenti, si conoscono con un *processo* (o di riferimento associativo di sensazioni, immagini, sentimenti e tendenze; o per concetti e giudizi di essenza e di esistenza). Nella massa delle nostre conoscenze quanto vi è di *immediato*, e quanto vi è di *derivato*? Quali funzioni elementari stanno alla base dei processi di pensiero? E come si combinano fra loro?

In particolare: come si giunge *coi sensi* a conoscere l'esistenza di superfici reali che formano l'aspetto esteriore dei corpi dell'ambiente (realtà fenomenica ossia non sostanziale)? — come si conosce

l'azione, la passività, la causalità, la sostanzialità dei corpi della natura (realtà ontologica)? — come si procede per conoscere i fatti psichici e la personalità umana *degli altri*? — come conosco io la mia estensione, i miei rapporti spaziali, cioè il mio corpo in quanto estensione e movimento? — come conosco i miei fatti psichici, e la *mia personalità*, intelligente, volitiva, responsabile e morale? — come si procede alla conoscenza del passato? — come si arriva alla conoscenza scientifica, *necessaria* e *universale* (Ragione)? — quale è la struttura (dati, concetti, giudizi, raziocini, metodi) delle scienze: matematiche, logica, psicologia, ontologia, morale? — quale è l'origine delle idee o concetti primi e dei principii primi della ragione e delle singole scienze? — e specialmente, quali sono i significati delle parole *ente* ed *essere* e quale ne è l'origine? — quale è, dunque, il contributo che vien dato alla conoscenza umana dalla sensibilità e quello che vien dato dall'intelletto? — in quale rapporto sta l'*autocoscienza* con la conoscenza degli altri, delle cose; e coi concetti primi, specialmente quelli dell'ontologia (essere, ente, sostanza, azione, causa, persona)? — c'è dunque un'esperienza immediata di realtà che il senso non fornisce, ma può indicare (l'io, l'astrarre, il giudicare e il volere e derivati, esperienza ontologica o, meno bene, metafisica)? — come si riconosce se i processi conducono a risultati conformi alla realtà, anche nei casi in cui è impossibile il controllo percettivo, ossia, come si arriva alla certezza riflessa della verità? — a quale metafisica avviano risultati di queste ricerche? — il reale (ciò che *esiste*) si riduce ai dati delle sensazioni (fenomenismo classico ed associazionismo, positivismo), o ad oggetti posti dal pensiero nel pensiero, o all'atto di pensare (idealismo), o alla coscienza dei fatti psichici soggettivi e al soggetto individuale (coscienzialismo, soggettivismo solipsismo)? — oppure vi è un mondo di individui, di enti sostanziali, attivi e passivi, permanenti e mutevoli, incoscienti o coscienti, o anche personali? e, parallelamente, è possibile e ha valore l'*ontologia sostanzialista*? — l'universalità e la necessità delle scienze dei concetti o idee o dei principii, è a-priori (innatismo)? la Ragione è indipendente e opposta all'esperienza (razionalismo); oppure sono apparenti, e si risolvono in *associazioni* empiriche di fatti psichici (empirismo, positivismo, nominalismo); oppure, invece, esiste un processo che dall'esperienza concreta integrale ricava le idee e i principii (astrazione universalizzante: dottrina empirico-razionale)? — E quindi l'Assoluto è da pensare come vana illusione (relativismo) o come puro Pensiero, Ragione, Idea (idealismo assoluto), o come Ente personale?

3) *I risultati della gnoseologia.*

le funzioni intellettive	I problemi che ricevono la soluzione	
1º (funzione formale): illuminazione intima dei dati concreti e delle funzioni, per cui: – la struttura o quiddità o essenza, si distingue e si considera prescindendo dalla individualità e dalla meità *(analisi astrattiva)*, – e si colgono i rapporti tra le essenze *(sintesi necessarie)*. – e si fa distinzione tra l'io conoscente e i suoi processi, da una parte, e i contenuti oggettivi della conoscenza, dall'altra *(analisi oggettivante)*.	1º l'origine delle *idee universali* e dei *giudizii* di esistenza e di essenza. 2º l'origine dei *principii* della ragione e delle scienze, necessarii e universali. 3º origine della *oggettività* del sapere o trascendenza della verità.	Soluzione del problema posto in tutte le grandi epoche della filosofia dall'antitesi fra il concreto individuale e contingente dell'*esperienza* e l'universalità e la necessità della *Ragione*; tra la immanenza del conoscere e la trascendenza o assolutezza della verità.
2º (funzione soprasensitiva, di autocoscienza e di autopercezione: esperienza metafisica): a) autocoscienza dell'*io*, come ente sostanziale, sulla linea dell'atto di essere (o energia realizzatrice dell'essenza) nell'esercizio della propria attività (personalità) b) autocoscienza dei processi intellettivi e volitivi.	1º origine delle idee *ontologiche* (ente, sostanziale, essere o octus essendi, azione, causa, *persona*, ecc.) e dei principii metafisici 2º origine e valore della conoscenza mediata del non-io (le persone altrui e la natura) 3º origine e valore della vita morale.	Soluzione del problema della conoscenza della realtà del non-io; fondazione del realismo sostanzialista; – fondazione della metafisica sostanzialista; – soluzione del problema posto dalla distanza fra la superficialità non sostanziale dei dati dei sensi (fenomenismo) e l'inevitabilità del pensiero metafisico.

4) *La dottrina della conoscenza da un punto di vista sintetico: l'essenza del conoscere, la radice dell'intelligenza.*

1º L'essenza del conoscere è il presentarsi, o apparire, o manifestarsi di un « contenuto » [a un soggetto]. Questo è un avvenimento o un fatto indefinibile, perchè assolutamente primo e originale. Nella presenza e manifestazione, che è un rapporto, è compresa l'esistenza o la realtà o l'esserci davvero, di ciò che si presenta (nella misura

in cui si manifesta). — Qui non è possibile acun dubbio nè alcun problema critico; solo si fa luogo a un problema metafisico: come devono essere costituiti il soggetto e il contenuto, perchè sia possibile il rapporto di manifestazione. — L'ambito o il campo di tutto ciò che è immediatamente presente e manifesto si chiama coscienza (in senso largo). — Per sè non è escluso il caso che ciò che si manifesta e quindi entra nell'ambito della coscienza, sia qualche cosa che non fa parte del soggetto; [in realtà i contenuti delle sensazioni dei 5 sensi sono a-soggettivi]. — La presenza e manifestazione, comprendenti l'esistenza reale, sono la base di ogni realismo.

2° La conoscenza non si limita a ciò che è immediatamente presente nel campo della coscienza. Si pensa, infatti, con certezza anche ciò che non esiste, come il passato, che non è più, e il futuro che non è ancora; e si pensa con certezza che esistano tutto l'universo astronomico, l'umanità e Dio, che non entrano nel campo della cosceinza e non sono immediatamente presenti.

Qui sorge il problema critico della conoscenza del reale. La conoscenza mediata avviene per processi immanenti alla coscienza, costituiti dalla presenza immediata di rappresentazioni immaginative e concettuali (apprensioni semplici), che si riferiscono e si collegano associativamente a sensazioni presenti, della cui realtà partecipano (processo della sensibilità); oppure che si fanno soggetto di un *giudizio* di esistenza reale (processo intellettivo di « composizione e divisione », o di « affermazione e negazione »). — Il giudizio di esistenza, che può avere tutti i gradi della certezza, dalla congettura spontanea alla dimostrazione logica e riflessa, benchè sia immanente, ha portata o valore trascendente l'ambito della coscienza.

3° La conoscenza umana ha costituito l'edificio del sapere scientifico, che è una vasta rappresentazione mentale, per concetti e giudizi, della *realtà attuale* e delle necessità matematiche, fisiche, chimiche, biologiche, che ne regolano lo svolgimento; e della *realtà passata* del cosmo, della terra e dell'umanità; questa rappresentazione scientifica è espressa col linguaggio, che le conferisce l'attuale indipendenza dall'esperienza corrispondente, ed è raccolta nei libri e insegnata dalla cattedra: immenso mondo mentale, patrimonio dell'umanità. Qui sorge il problema gnoseologico della sua formazione e il problema critico del suo valore di rappresentazione del mondo reale attuale e del passato e di anticipazione regolatrice del futuro.

Tali problemi si sciolgono illuminando successivamente i rapporti tra queste conoscenze mediate e ciò che alla coscienza è presente e

manifesto, cioè i *dati*, i loro rapporti elementari e le funzioni elementari che ne fanno l'elaborazione.

4° Descriviamo la coscienza, mettendo in rilievo ciò che rende possibile lo sviluppo delle conoscenze mediate e delle conoscenze scientifiche; completeremo l'esposizione mettendo fra parentesi quadra delle indicazioni che accontentino quelli le cui tendenze mentali sono sintetiche e speculative.

a) *Coscienza* sensibile [la sola di cui sono dotate le bestie].

[per l'azione dei corpi esterni sul corpo del soggetto] [al soggetto] *si presentano e si manifestano sapori, odori, suoni, superfici colorate, di contatto, calde e fredde*; [queste presentazioni provocano la reazione sentimentale cioè] *si presentano e si manifestano sentimenti di benessere e malessere, tendenze e avversioni, impulsi* [e la reazione motrice, cioè] *si presentano tensioni e distensioni muscolari, seguite da movimenti.*

[Il *presentarsi* provoca nel soggetto una certa modificazione o disposizione per cui] *quando lo stesso contenuto si presenta ancora, è sentito come « non nuovo »* [base della memoria].

Le immagini di tutte le presentazioni [si uniscono e si organizzano spontaneamente in modo da formare complessi dotati di una certa stabilità (associazione), che] *ritornano sotto forma di immagini complesse* (ripresentazione); *connesse con le presentazioni attuali, e rappresentano ciò che è stato prima presente* [rappresentazione] *collocato al suo posto in uno spazio che è il prolungamento di quello che è attualmente presente con le sensazioni attuali* [formazione della rappresentazione sensitiva dell'aspetto dell'universo fuori dell'ambito della coscienza attuale].

Le immagini dei contenuti, delle sensazioni, dei sentimenti, delle tensioni e movimenti [si uniscono stabilmente] *in serie coerenti* [che] *si ripresentano oltre che come antecedenti ai fatti attuali, anche come anticipazioni dei fatti futuri, per cui sorgono* [nel soggetto] *lo stato di attesa con tutto il contorno sentimentale, tendenziale ed emotivo* [interesse e attenzione], *e i sentimenti di impedimento e costrizione muscolare; e conseguentemente gli stati emozionali: ira, abbattimento, paura, gioia* ecc.

[Tale è l'ambito della coscienza puramente animale, di quel crepuscolo di luce conoscitiva che differenzia la sensibilità dalla opacità della materia, e che consiste nel presentarsi, in qualche modo, al soggetto, che non ha coscienza distinta di sè, di alcune tra quelle mo-

dificazioni che gli stimoli esterni producono sull'organismo e di alcune delle conseguenti reazioni spontanee].

b) *Coscienza e conoscenza umana.*

[Quale è quella prima e radicale proprietà, per cui dal seno della coscienza sensibile, o dell'animalità si sviluppa tutto il mondo conoscitivo umano, che riguarda le persone, le sostanze, le cause, gli effetti, le scienze, l'industria, la morale e la filosofia, in cui rifulge la luce delle idee e dei principii universali? Dante lo caratterizza dicendo « *e sè in sè rigira* »].

[Negli animali affiora alla coscienza soltanto una piccola parte di ciò che costituisce la loro vita organica, cioè le disposizioni prodotte negli organi dei sensi e i sentimenti, le tendenze, le emozioni e le tensioni muscolari. Nell'uomo affiora alla coscienza molto di più, benchè anche in lui molto resti ancora celato]. *Affiora alla coscienza umana il soggetto stesso, ossia ciò che si sente quando si comprende la parola* « io »; *cioè quell'unità concreta reale, individuale, incomunicabile, cosciente di sè, che sente presenti e manifesti tutti i contenuti di coscienza; che è la realtà in cui vivono i sentimenti, le tendenze, le emozioni e le tensioni muscolari. Con la coscienza dell'io si arriva fino in fondo di ciò che costituisce l'uomo, perchè nulla c'è al di là dell'io, di cui l'io sia modo di essere; ma si arriva fino in fondo sulla linea della realtà e dell'atto di essere, non su quella dell'essenza. Questo basta però, perchè l'io si apprenda come sostanza.* [Questo è l'atto di autopresenza o di autocoscienza; che rivela la condizione o proprietà intrinseca del soggetto che si può chiamare autotrasparenza; indizio di immaterialità].

[L'autocoscienza è luce, non solo perchè rivela il fondo esistenziale del soggetto, ma anche perchè è la fonte di tutta la conoscenza intellettiva; ma non è luce che venga dal di fuori, bensì luminosità intrinseca costitutiva. Eccone le conseguenze] :

Quando il soggetto IO *prende coscienza di sè come* SOGGETTO *a cui i contenuti delle sensazioni e delle immagini sono presenti e manifesti, questi vengono riconosciuti da lui come* OGGETTO presente, *ma non appartenente a sè. E come negli stati propri tendenziali e sentimentali l'io sente la distinzione tra l'esistenza e la struttura o essenza, così egli guarda da questi punti di vista i contenuti delle sensazioni e delle immagini, e ne analizza i contenuti.*

Di qui le esperienze prime DELL'OGGETTIVITA', DELLA PRESENZA, DELL'ESISTENZA, E DELL'ESSENZA ASTRATTA E DEI RAPPORTI TRA LE ESSENZE, *radice del mondo lo-*

gico dei concetti universali, dei giudizi di esistenza e di verità, e della necessità dei principii.

[Se si considera soltanto questa elaborazione formale analitica e sintetica dei contenuti presenti, non si è ancora superato l'*io penso* di Kant; ma] *di fronte ai suoi giudizi stessi l'io prende la posizione dell'assenso e del dissenso, del consenso e del rifiuto; e così si completa il quadro di quegli stati e atti in cui l'io sente sè stesso come soggetto di inerenza e principio di esistenza.* [Questo *io* completo è l'io di Cartesio nel significato cartesiano del *cogito*, che comprende i sentimenti, le tendenze, gli atti di intelligenza e di volontà; l'io] *come sostanza* [nel senso classico e scolastico dlela parola] *e quindi* (essendo l'io intelligente) *come autocoscienza della propria personalità.*

L'autocoscienza si estende al rapporto tra la coscienza e le sue espressioni esteriori; ed ecco la possibilità di conoscere quelle figure obbiettive (che il senso presenta), come persone (gli altri), *come animali, come sostanze, dotate di azione e passività.*

[In questo lavoro (di attribuire all'universo cobbiettivo quello che sentiamo noi quando noi stessi mostriamo certi atteggiamenti, o resistenze, o adoperiamo suoni articolati), dobbiamo distinguere l'essenza dei nostri fatti dalla nostra individualità, per sostituirvi l'individualità delle figure sensibili fuori di noi; ecco la genesi dei concetti psicologici ed ontologici, e quindi l'origine della metafisica sostanzialista, che si compendia nella personalità].

[Così la luce della coscienza e, in essa, dell'autocoscienza, si espande nella conoscenza mediata dell'universo e degli altri, delle scienze e della filosofia. Luce che non è opera nostra, ma non è neppure aggiunta a noi, bensì ci è data con la nostra stessa costituzione spirituale, luce rivelatrice di noi a noi stessi, immagine e somiglianza creata della Luce increata, dello Splendore della gloria del Padre, del Logos, per quem omnia facta sunt].

5) *Gnoseologia pura e critica degli altri indirizzi.*

Per i suoi risultati la gnoseologia pura tra le due opposte correnti, idealismo e positivismo, viene a trovarsi in una posizione analoga a quella di Aristotele, fra Platone e i Sofisti; a quella di San Tommaso, tra realisti e nominalisti; a quella di Locke tra i razionalisti e gli empiristi; a quella di Galluppi tra i sensisti e Rosmini, cioè nella corrente empirico-razionale; e ne costituisce l'approfondimento definitivo.

Ai razionalisti che in qualsiasi modo ammettono delle conoscenze innate a priori, mostra come tutte le conoscenze derivino dall'esperienza (per mezzo della funzione intellettiva astrattiva e universalizzante).

— ai *sensisti, fenomenisti, empiristi,* rimprovera la limitazione arbitraria del campo dell'esperienza; oltre all'esperienza dei sensi, c'è l'esperienza dell'io nei suoi stati e nei suoi atti; il fatto che tale esperienza sorge più tardi ed ha sempre bisogno della presenza di fatti sensitivi e immaginativi che provochino l'attività del soggetto, non ne sopprime l'originalità e l'immediatezza.

— agli idealisti rimprovera di ridurre tutto alla conoscenza; e in questa, di ridurre l'oggetto alle funzioni, o all'*io,* o alla coscienza; e di ridurre gli individui o le persone a fenomeni (o altro) di un Io, o di un Soggetto, o di una Ragione universale; cioè di ipostatizzare quell'universale che effettivamente non si trova, come tale, se non come concetto nelle menti individuali. Anche qui il rimedio sta in un ritorno all'esperienza integrale e sincera.

— ai pragmatisti, specialmente matematici, rimprovera di rompere gli attacchi delle matematiche con l'esperienza; mentre si può mostrare facilmente il processo di derivazione degli enti matematici e dei principii dall'esperienza concreta.

— alla teoria dei valori rimprovera l'apparente sostituzione del concetto analogico di valore, ai concetti di vero, di bello, di bene e di utile; e di non tener conto dell'*oggettività* dei valori, sia conoscitivi, sia ontologici.

— a Rosmini rimprovera l'a-priorismo dell'idea di ente;

— agli scolastici di una certa tradizione tomistica, rimprovera sia di trascurare una parte dell'esperienza, sia la tendenza speculativa-verbale che si trincera nel piano logico, e che si ferma ai principii evidenti; sia l'impostazione delle questioni sopra una base di esperienza nel senso volgare e ingenuo della parola.

— all'esperienza volgare del buon senso, così detto, rimprovera l'ingenuità di prendere per dati originali, le cose materiali, invece che i dati veramente elementari e le funzioni prime.

— agli associazionisti (da una parte e ai razionalisti dall'altra) rimprovera di trascurare il fatto sperimentale dell'operazione mentale per cui si passa dal concreto all'astratto veramente universale, non per associazione empirica, ma per analisi astrattiva.

— a gran parte dei moderni rimprovera di partire come da risultati passati in giudicato, dalla critica della metafisica fatti da Kant, e da

alcune forme di immanentismo (l'immanenza della realtà nella coscienza, l'immanenza dell'assoluto nel relativo; ma l'immanenza del processo del pensiero, non ostacola il valore trascendente dei risultati).

— al superrealismo oppone l'immediatezza della coscienza della sostanzialità dell'*io;* e la certezza *non ipotetica,* ma apodittica dell'esistenza dell'*altro,* delle persone altrui, e di Dio.

— ai suoi avversari scolastici consiglia di raccogliersi a ripensare con la propria testa, cominciando dallo studio dei dati dei sensi e dalla fisiologia delle sensazioni, per accertarsi se ciò che i sensi forniscono, sieno proprio le cose materiali fuori di noi; provino poi a ricavare dai dati dei sensi esterni le nozioni di sostanza, di causa, di individuo, di persona, di azione, di intelligenza e di volontà, di dovere, di responsabilità e di libertà; poi confrontino il concetto di esistenza (giudizi di *esistenza*), col concetto di atto di essere e con la definizione di Dio come *actus essendi irreceptus.*

— a chi la considera come una disputa in seno alla neoscolastica, risponde invitando a considerare la sua struttura e la sua genesi, la sua essenziale indipendenza dalla metafisica e dalla criteriologia, la sua fondamentalità rispetto a tutto il sapere volgare, scientifico, filosofico e storico; la sua efficacia di penetrazione e di critica dei sistemi, e la sua utilità come filo conduttore per capire la storia del pensiero filosofico.

6) *Passaggio dalla gnoseologia pura alla* metafisica dell'esperienza

Dalla gnoseologia pura sorge spontaneamente una metafisica che ha valore di verità, cioè corrispondente al reale; non arbitraria speculazione a-priori, ma dottrina che nel campo della ragione enuncia le leggi necessarie e universali dell'essere reale, perchè i suoi concetti fondamentali sull'esperienza integrale, sia sensibile, (dati dei sensi), sia intellettiva (dati ontologici e psicologici della coscienza dell'io, dei suoi stati e atti di intelligenza e di volontà; e rapporti, necessarii e universali, fra le essenze dei dati elementari).

Metafisica dell'esperienza : che si oppone sia al razionalismo e all'idealismo che lavora speculando su parole imprecise, sia all'empirismo che nega valore alle idee in generale, e specialmente alle idee ontologiche (ente, sostanza, causa, azione, individuo, intelletto, volontà, persone, dovere, libertà, responsabilità) e alla necessità dei principii.

Esperienza integrale : che non è da confondere con l'esperienza dell'empirismo e del kantismo, e da cui risulta quale è l'essenza della *ragione.*

La parola « esperienza » ha molti significati; io l'adopero nel senso delle frasi di S. Tommaso: « *perceptio* experimentalem quandam notitiam significat » (I, 43, 5, ad 2); « et hoc *experimento* cognoscimus, dum *percipimus* nos abstrahere formas universales a conditionibus particularibus » (I, 29, 4, c).

Si intende dunque la parola esperienza nel significato preciso di « percezione immediata di un contenuto presente »; ed è così sinonimo di « aver coscienza » in senso largo.

Non è dunque l'*esperienza fisica,* cioè delle scienze d'osservazione, che è mediata; e *per sè sola,* senza l'interpretazione della ragione, non fornisce che rapporti statistici, di spazio e di tempo, di contiguità e di successione costante; pura empiria, che non fornisce rapporti necessarii, perchè noi non intuiamo l'essenza delle cose esterne materiali.

Nell'esperienza immediata, ossia nella percezione di ciò che è presente e manifesto, il soggetto fa molto di più: non solo fa dei tentativi e constata dei risultati(ma percepisce che il risultato non può non essere *tale,* perchè intuisce la dipendenza della *natura* del risultato, dalla *natura* degli elementi che sono i termini del rapporto. Ecco un esempio: l'impossibilità di affermare, mentre è presente la negazione, non è la sola costatazione della vanità dei ripetuti tentativi, ma si intuisce che l'incompatibilità dipende dalla natura dei due atti di affermare e di negare, presenti e manifesti intimamente al soggetto. Così le matematiche, benchè i loro elementi primissimi (superficie, luogo, estensione, intervallo, direzione, unità, gruppo, ordine ecc.) sieno tratti dall'esperienza, conducono a risultati necessarii e universali, perchè esse lavorano, non con tentativi di misure e di costatazione, ma su rapporti fra termini considerati nella loro essenza, che è presente e *manifesta* al soggetto.

In questa forma di esperienza, la ragione in atto s'accorge di essere sottoposta, non ad esigenze soggettive da imporre a priori agli oggetti di cui si occupa, ma ad esigenze che sono le necessità stesse dei rapporti tra le essenze o le nature degli oggetti della conoscenza; necessità non cieche, ma luminose, quando si tratta di oggetti presenti e intimamente manifesti al soggetto, come sono tutti i dati immediati della coscienza, sia sensitivi, sia soprasensitivi, coè sia i dati qualitativo-spaziali, sia i dati della coscienza dell'io, come persona.

INDICE

APPENDICE

Saggio di discussione dei concetti di esistenza, actus essendi, ente; fondazione della metafisica sull'autocoscienza della personalità.

Lettera aperta a Mons. Olindo Corsini

EPILOGO

Nihil obstat.

Verona 20 Novembre 1937

Can.° RODOLFO MASCHI
Censore ecclesiastico

Si stampi.

Verona dalla Curia Vesc.
26 Novembre 1937

Can.° GIUS. MANZINI
Vic. Gen.